
فلسفة المواطنة
وأسس بناء
الدولة الحديثة
أ.د محمد عثمان الخشت
وزارة الثقافة
الهيئة العامة لقصور الثقافة
الهيئة العامة لقصور الثقافة
THE GENERAL ORGANIZATION OF CULTURE PALACES
الفلسفة 7

فلسفة المواطنة
وأسس بناء الدولة الحديثة

أ. د. محمد عثمان الخشت



سلسلة
الفلسفة
تصدرها
الهيئة العامة لقصور الثقافة

• فلسفة المواطنة
وأسس بناء الدولة الحديثة
• د. محمد عثمان الخشت
• الطبعة الأولى:
الهيئة العامة لقصور الثقافة
القاهرة - 2014م
• تصميم الغلاف:
د. خالد سرور
• المراجعة اللغوية: ممدوح بدران
• رقم الإيداع: ٢٠٢٠٥/ ٢٠١٤
• الترقيم الدولى: 978-977-718-885-2
• المراسلات:
باسم / مدير التحرير
على العنوان التالى: 16 أ شارع أمين
سامى - قصر العينى
القاهرة - رقم بريدى 11561
ت: 27947891 (داخلى: 180)
• الطباعة والتنفيذ:
شركة الأمل للطباعة والنشر
ت: 23904096

7

تعنى بنشر كل ما يثرى الفكر الحر ويضيئ
الوعى لدى القارئ العام وجمهور المثقفين

فلسفة المواطنة
وأسس بناء الدولة الحديثة

"يـجب أن تـكـون أنت الـتـغـيـيـر
الـذى تـتـمـنى حـدوثه لـلـعـالم"

غاندى

مقدمة

المواطنة مفهوم قد يضيق وقد يتسع، قد يضيق ليقتصر على نخبة وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعا فيشمل كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفى أحيان قليلة -لا تتجاوز اليوتوبيات إلا نادرا- ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشرى فى إطار دولة عالمية قد يكون لها شكل الدولة الواحدة، وقد يكون لها شكل التكوين الفيدرالى الذى يجمع عدة دول فى إطار حكومة عالمية أو عصبة أمم.

ومع أن هناك كتابات كثيرة، تناولت مفهوم المواطنة، إلا أنه لا يزال مفهوما إشكاليا تختلف حوله التحليلات الفلسفية، وتتعارض فى شأنه النظريات الاجتماعية، ولم تنته النظرية السياسية إلى رأى أخير يوضح ماهيته، وبالتالى لا تزال تتباين فى تحديد معالمه ومضمونه الأنظمة السياسية عبر العالم، بل عبر أحزاب الدولة الواحدة.

ثم إن أغلب البحوث تستغرق فى التعريفات الإجرائية أو الاصطلاحية، رغم أنه مفهوم حى يتحرك فى إطار سيرورة تاريخية مستمرة.

وفى هذا البحث لن يتم التوقف عند مجرد التعريف الاصطلاحى لمفهوم المواطنة، بل سوف يتم تحليل تطوره وسماته ككائن حى له ماضى وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى... الخ، فهذه إحدى أهم مهام البحث، مع تركيز التحليل عند مرحلة التنوير الأوربى، دون أى اقتطاع للمفهوم من وضعيته التاريخية، وجذوره، وما آل إليه حتى اللحظة الراهنة. فلا يمكن فهم واقع مرحلة بعينها دون معرفة ماضيها ومستقبلها.

لكن لماذا التوقف الخاص عند عصر التنوير؟

لأنه عصر عصور الفلسفة الغربية، ونقطةتحول فى طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد للمواطنة. وفى هذا العصر مر المفهوم بمعظم التحولات عبر قرن واحد، على الأقل من الناحية النظرية، وتمخض عن ثورتين من أكبر ثورات الإنسانية اللتين انطلقتا فى قيامهما من مفهوم المواطنة، أى الثورة الأمريكية (١٧٧٦) والثورة الفرنسية ١٧٨٩، وتحولت الإنسانية معهما إلى أفق جديد مؤثر (رغم أنه غير مكتمل).

وقد اكتسب المواطن فى آخر القرن الثامن عشر، ومع الثورة الفرنسية، صفاته من الصفات الأربعة للثورة الفرنسية على ما سوف

نرى فى تضاعيف هذا البحث. مع التأكيد على أنه مع التقدم الكبير الذى حققته الثورتان الفرنسية والأمريكية فى مجال ارتقاء مفهوم المواطنة، وتحققه العملى، إلا أنه ارتقاء لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعا من الناس من حق المواطنة.

ويستطيع المرء أن يلمس فى عصر التنوير الارتباط العضوى بين المواطنة والحداثة؛ فكل عناصر الحداثة الماثلة فى أعمال طائفة واسعة من فلاسفة وكتاب التنوير؛ مرتبطة نظريا مع مفهوم المواطنة عندهم؛ حيث يعكس هذا المفهوم أسمى ما قدمه هذا العصر من نزعة إنسانية، وتحكيم للعقل، وبلورة لمفهوم حقوق الإنسان، والعقد الاجتماعى، والمجتمع المدنى، وعلاقة المواطن بالدولة وسلطاتها الثلاث.

وفى هذا العصر ارتبطت المواطنة مفهوميا -فى أحيان قليلة- بنزعة عالمية تحلم بإنسانية واحدة فى إطار من التنوع والاختلاف، إنسانية تضع من الوسائل ما يمنع الحروب، ويكرس إنسانية الإنسان فى إطار من المساواة الحقيقية بين كل البشر فى الحقوق والواجبات، دون الإخلال بحق الوطن الدولة وحق الوطن العالم، لا سيما مع وصول هذا العصر إلى ذروته مع كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤).. تلك الذروة النظرية التى لم يكتب لها التحقق العملى حتى الآن.

فقد سار مفهوم المواطنة فى بعض الأحيان بعيدا عن النزعة العالميةحيث التأكيد على الوطن الدولة، وفى بعض الأحيان التقى مع النزعة العالمية حيث الوطن العالم. أما أرقى حالاته وأكثرها عقلانية

فهى تلك التى جمعت بين المواطنة فى الدولة والمواطنة فى العالم. كيف يمكن أن يحدث هذا؟ وبأى معنى؟ وما أسباب تثمينه هذا التثمين الكبير؟

وبقدر ما أصبح مفهوم المواطنة مفهوما حيا ومتحركا فى إطار سيرورة تاريخية مستمرة بقدر ما أثار صعوبة واضحة فى إيجاد تعريف مانع وجامع.

فما نعنى بالمواطنة؟ وما هى أبرز أسسها؟ وكيف تبلورت كنسق اجتماعى وسياسى بالعالم الغربى فى القرن الثامن عشر؟ وكيف كانت فكرة المواطنةجزءاً من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلى عام يتميز به عصر الحداثة؟ هل يمكن أن يتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة، ومنها: القانون الطبيعى، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعى، والفصل بين السلطات، والدستورية؟

وأخيرا .. كيف تشكل فكرة المواطنة الأساس الركين فى بناء الجمهورية الديمقراطية؟

هذا ما سوف يعمل هذا البحث عن الإجابة عنه، فى إطار منهج تحليلى مقارن، لا يخلو من نزعة نقدية.

والله من وراء القصد.. وهو المنتهى.

د. محمد عثمان الخشت

الفصل الأول
مفهوم المواطنة وإرهاصاته

أ) مفهوم المواطنة :

على الرغم من أن تحديد مفهوم المواطنة اليوم، هو نقطة الانطلاق الشائعة فى أى حديث عن المواطنة فى الفلسفة أو فى العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وتوجد مرجعيات محددة مشتركة، فإنه فى عصر التنوير مثلما هو موجود اليوم، لا يستطيع المرء أن يكتب عن المواطنة بدون أن يقول بعض الكلمات على الأقل عن المفاهيم اليونانية والرومانية.

ومع هذا فإن الاختلافات بين مناقشات القرن الثامن عشر، والمناقشات الأقدم، والمناقشات المعاصرة، ذات دلالة هامة.

ومن ثم لا يجب التوقف فى تحديد مفهوم المواطنة عند مناقشات القرن الثامن عشر فقط، بل الرجوع إلى الوراء لمعرفة الخلفية التاريخية فى إطار علم تاريخ الأفكار، والتقدم إلى الأمام لمعرفة ما آل إليه المفهوم.

فالمفهوم كائن حى، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضى وحاضر ومستقبل. وإذا كان من مهام هذا البحث تحليل المفهوم فى تطوره، مع تكثيف التحليل عند محطة عصر التنوير، فإننا سوف نتوقف مرحليا فى هذه النقطة عند المعالجة الاصطلاحية.

مع التنويه إلى أن المعالجة الإجرائية لا مجال لها هنا؛ لأنها أدخل فى العلوم الاجتماعية الامبريقية التى تتم فيها عملية تحويل مفهوم نظرى مجرد إلى شيء ملموس، يمكن ملاحظته وقياسه فى مشروع بحثى امبريقى تكون فيه التعريفات الإجرائية ذات أهمية حاسمة لعملية القياس. ولذا فهى أكثر عناصر تصميم البحث إثارة للجدل والاختلاف(١).

لا توجد فى المعاجم العربية التقليدية كلها أى ذكر لكلمة"المواطنة"،لكن توجد كلمات:"وطن– توطن– واطن– الوطن– موطن..."(٢).

فالمواطنة كلمة لها أصل عربى مرتبط بموطن الإنسان ومستقره وانتمائه الجغرافى، لكنها هى نفسها كتركيب ومصطلح تم استحداثها لتعبر عن الوضعية السياسية والاجتماعية والمدنية والحقوقية للفرد فى الدولة.

وربما يتساءل البعض: هل يعبر غياب مصطلح "مواطنة" من المعاجم العربية القديمة عن غياب المفهوم ذاته من الحياة السياسية العربية؟ أم أن الأمر ليس أكثر من مصادفة لغوية؟ أم أن هناك كلمات أخرى تعبر عن المضمون؟ أم أن تقنيات الاشتقاق اللغوى هى المسئولة عن ذلك؟(٣).

ربما الإجابة على هذه الأسئلة موضعه بحث آخر حتى لا نخرج عن موضوع هذا البحث؛ فهو خاص بالمواطنة فى الغرب خاصة القرن الثامن عشر.

وفى السياق الغربى نجدلمصطلح المواطنة حضور قوى فى المعاجم اللغوية، وعلى سبيل المثال فى اللغة الإنجليزية يشير المصطلح Citizenship إلى المساهمة فى حكم دولة ما على نحو مباشر أو غير مباشر، كما يستخدم أحيانا للدلالة على العملية أو الحالة التى يعد الفرد بمقتضاها مواطنا لمجرد أنه يعيش فى رحاب دولة معينة، أو ينتمى إليها ويخلص لها؛ ومن ثم يحظى بالحماية. وفى معجم هاراب مثلا:" المواطن هو (أ) ساكن المدينة. (ب) شخص له كل الحقوق كساكن فى دولة...أما المواطنة فهى الاسم الذى يدل على حالة Stateوجود المواطن"(٤).

ويتجاوز مفهوم "المواطن "Citizen المعنى المعجمى ليدل على الفرد الذى يتمتع بالحقوق السياسية ويتحمل أيضا واجبات المشاركة، ويشير مفهوم المواطنة Citizenship إلى فعل المواطن وعملية المشاركة نفسها. فالمواطن هو عضو فى المجتمع السياسى يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية.

هذا التعريف الواسع يمكن أن يرى مع اختلافات قليلة فى أعمال مفكرى القرن الثامن عشر، وأيضا فى مادة مواطن فى موسوعة Encyclopédie ديدرو Diderot ودالمبير D'alembert 1753. فالموسوعة تعرف المواطن على أنه عضو فى مجتمع حر مكون من

عدة أسر، التى تتشارك فى حقوق هذا المجتمع وتتمتع بحصانته. وفى الموسوعة أيضا المواطن (وهو الذكر فقط) والأسرة، هم مجموعة من وحدات بناء المجتمع غير المتنازع عليها(٥).

إن الاهتمام الرئيسى للموسوعة الذى يمكن أن يفهم بالنسبة لأشخاص يعيشون فى ظل نظام ملكى a Monarchy، كان هو العلاقة بين مفهومى المواطن Citizen والرعيةSubject. لكن هل الاثنان يحملان المعنى نفسه كما يقرر هوبزHobbes، أم أن بينهما تناقضا كما يُفهم من أرسطو Aristotle؟(٦).

يشير مفهوم الرعيةأو الرعايا إلى أعضاء مملكة أو دولة ليس لهم ذاتحقوقية مستقلة. فالذات الحقوقية المستقلة هى شخص الحاكم المتمتع بكل الامتيازات، فهو صاحب السلطان وحده، ولا يملك أحد أن يراجعه، فعلاقته بهم هى علاقة الراعى بقطيعه، وهو يستمد هذا السلطان بالغلبة، بفعل النسب أو العصبية أو القوة، أو ربما بالشرعية الإلهية. ومن ثم فمفهومالرعية مخالف لمفهوم المواطن بوصفه ذاتحقوقية مستقلة.

والمواطنة فى شكلها الأكثر اكتمالا فى الفلسفة السياسية المعاصرة هى الانتماء إلى الوطن.. انتماء يتمتع المواطن فيه بالعضوية كاملة الأهلية على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون فى الوطن نفسه مساواة كاملة فى الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالى أو الانتماء السياسى. ويحترم كل مواطن

المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

وثمة توازن بين الحقوق والواجبات، فالمواطنة ليست حقوقا فقط، بل واجبات أيضا. وإذا كانت المواطنة تعطى المواطن حقوق المواطنة: الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، الحقوق القانونية...الخ، فإنها فى المقابل تضع على عاتقه مجموعة من الواجبات القانونية، والالتزامات المعنوية، ومسئوليات المواطنة، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن. ويحمى القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية والسياسية بما فيها حق المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الاجتماعى والاقتصادى، فضلا عن حماية كرامة وحرية واستقلال كل مواطن(٧).

ولذا تشير موسوعة الكتاب العالمى إلى أن "المواطنين لهم بعض الحقوق، كحق التصويت، وحق تولى الوظائف العامة. وعليهم أيضا بعض الواجبات، كواجب دفع الضرائب وواجب الدفاع عن وطنهم"(٨).

وتسير فى سياق المقابلة بين الحقوق والواجبات "دائرة المعارف البريطانية Encyclopedia Britannica"، حيث تؤكد أن المواطنة يحددها دستور الدولة، وهى تضيق وتتسع بحسب طبيعة العلاقة التى تنشأ بين الفرد والدولة وما تفرضهتلك العلاقة من واجبات على المواطن وما تعطيه له من حقوق.

وتشير المواطنة إلى قدر من الحرية يتمتع به المواطن، بالإضافة إلى ما يلازم تلك الحرية من مسئوليات تقع على عاتق المواطن تجاه

الدولة. وتعطى المواطنة بشكل عام للمواطن حقوقا سياسية من قبيل حق المشاركة فى الانتخابات وحق الوصول إلى المناصب العامة(٩).

وتشمل حقوق المواطنة عند توماس همفرى مارشال Thomas Humphrey Marshall : الحقوق السياسية، والحقوق الاجتماعية، والحقوق المدنية. والحقوق السياسية هى التى تصنع المواطنة السياسية، وتتمثل فى حق المشاركة بالتصويت أو الوصول إلى المناصب السياسية.

وتتحقق المواطنة الاجتماعية من خلال الحقوق الاجتماعية وهى حق الحياة الكريمة وحق التعليم والرعاية الطبية وغيرها. أما الحقوق المدنية فتشمل الحقوق التى يتمتع بها الفرد باعتباره مواطنا، مثل الحقوق الشخصية وحق الملكية وحق الحياة والكرامة والحرية الفردية وتكافؤ الفرص، والمساواة بشكل عام(١٠)، وغيرها من الحقوق الواردة فى "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" ١٩٤٨. وتلك الحقوق تتحدد بواسطة الحكومات وتضمنها الدساتير والقوانين، وتصونها الهيئة القضائية(١١).

ويوجد توتر بين عناصر المواطنة الثلاثة وآليات عمل السوق الرأسمالى؛ من حيث إن هذه الأخيرة تؤدى إلى درجة ما من اللامساواة الاجتماعية، أما المواطنة فتعمل على إعادة توزيع الموارد وتأكيد تساوى الجميع فى الحقوق.

لكن ثمة نقاط ضعف فى تصور مارشال، منها وجود عناصر أخرى للمواطنة غفلت عنها نظريته، مثل المواطنة الاقتصادية، كما لم

تلتفت نظريته إلى العمليات الاجتماعية التى لها تأثير سلبى على المواطنة، كما غاب عنها التحليل المقارن، إذ لم تخرج عن حدود تحليل المواطنة فى التجربة الإنجليزية(١٢).

وتصل المواطنة -وهكذا ينبغى أن تكون- إلى درجة العضوية الكاملة فى دولة ما؛ لأنها تأتى كعقد وتضامن بين أناس أحرار على الدرجة نفسها من الحقوق والواجبات. وهى أساس التضامن القومى، كما نجد مثلا عند تالكوت بارسونز-المتأثر بالنموذج الأمريكى- والذى قام تصوره للدولة القومية الحديثة على أساس المواطنة؛ فالمواطنة عنده هى أساس الولاء والانتماء إلى الأمة القومية.

وهذا عكس التصورات الكلاسيكية التى كانت ترى أن القومية هى أساس المواطنة، بمعنى أن المواطنة كانت نتيجة للانتماء إلى القومية. أما مع بارسونز، فإن المواطنة هى أساس القومية، أى أن الانتماء القومى يأتى نتيجة المواطنة؛ المواطنة تكفى وحدها للانتماء إلى الأمة(١٣).

ويرى بارسونز أن تطور المواطنة يعد مقياسا لدرجة تحديث المجتمع؛ لأنها تعتمد على قيم العمومية Universalism والإنجاز Achievement. وجدير بالذكر أن العمومية تشير إلى مستويات القيمة التى هى على درجة كبيرة من العمومية، فى مقابل الخصوصية Particularism التى تشير إلى المستويات التى لها دلالة لفاعل معين فى علاقات معينة مع أشخاص معينين. أما الإنجاز

أو الأداء فيشير إلى التأكيد على تحقيق أهداف معينة، فى مقابل النوعية (العزو أو النسبة)Ascriptionالتى تشير إلى خصائص الشخص الآخر، أى التأكيد على الحقيقة التى مؤداها أنه كذا وكذا، كأن يكون أب الفاعل طبيبا مثلا وهكذا(١٤).

هذا عن التعريف الاصطلاحى لمفهوم المواطنة، أما تطوره وسماته ككائن حى له ماضى وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى...الخ، فهذه مهمة البحث التالية، مع تركيز التحليل عند مرحلة التنوير الأوربى، دون أى اقتطاع للمفهوم من وضعيته التاريخية، وجذوره، وما آل إليه حتى اللحظة الراهنة.

ب) الجذور الجنينية للمواطنة:

تشير المرجعيات الغربية إلى أن الإرهاصات الأولى لمفهوم المواطنة قد ظهرت فى اليونان مع ظهور دولة المدينة؛ إذ تتمتع بعض الفئات الاجتماعية بميزة المواطنة التى تعطيها حق المشاركة فى وضع المبادئ التى تحكم المدينة؛ وحق المشاركة السياسية.

وأهم السمات فى مفهوم المواطنة اليونانية هى:

١- الصلاحية لتولى وظائف المحلفين.

٢-مباشرة الحق فى مناقشة الشئون المدنية العامة -بما فيها الشأن السياسى- بحرية فى الساحة العامة أو الجمعية العامة.

٣-المساواة مع الأفراد الأحرار أمام القانون.

ولم تكن المواطنة بما يترتب عليها من حقوق وواجبات غطاء يشمل جميع

الشعب، بل خرج منها النساء والعبيد والأطفال تحت سن الثامنة عشرة. ومن ثم لم تكن المواطنة حقا عاما لكل الشعب، فالمواطن هو الذكر الحر فوق سن الثامنة عشرة من ساكنى دولة المدينة.

وبناء عليه كانت الديمقراطية اليونانية ديمقراطية قاصرة وحصرية، لا تساوى بين الجميع. فالمواطنة الشاملة لم تكتمل إلا فى العصر الحديث مع وصول التقليد الليبرالى إلى ذروته.

ومع هذا فإن مفهوم المواطنة اليونانى هو أصل مفهوم المواطنة فى الفكر الغربى؛ وقد مثلت الديمقراطيةاليونانية مثالا له، خاصة مع إقراره لحق المساواة بين طائفة من الأفراد، وتأكيده على حقهم فى المشاركة السياسية(١٥).

فعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة اليونانى، إلا أنه يعد الرافد الرئيسى لمفهوم المواطنة الغربى؛ لاسيما وأنه الأقرب له من حيث المعنى(١٦).

لكن من الغريب أن كلا من أفلاطون (٤٢٧–٣٤٧ ق.م) وأرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) قد انتقدا هذا مفهوم للمواطنة؛ لأنه يعطى المواطن الحرية التى تعطيه حق الحياة حسب الميول والأهواء، كما تعطيه حق المشاركة السياسية، والمشاركة فى إدارة شئون الدولة حسب الأهواء، وحق الحكم القضائى من خلال هيئات المحلفين، تلك الهيئات التى تمخضت واحدة منها، مكونة من ٥٠٠ مواطن أثينى، عن الحكم على سقراط (٤٦٩ – ٣٩٩ قبل الميلاد)، بالإعدام بعد أن أسندت إليه تهمتى الإلحاد وإفساد الشباب.

ج) مواطنون ورعايا: من روما إلى "عريضة الحقوق ١٦٨٩":

كان يوجد ثلاث طبقات مع تأسيس الجمهورية الرومانية سنة(٥٠٩ ق.م)، هى:

١- الأشراف أو النبلاء الذين أسقطوا الملكية وأسسوا الجمهورية.

٢- الموالى

٣- العامة وأغلبهم من الفلاحين.

وكانت المواطنة مقصورة على النبلاء الذين لهم حق دخول "الجمعية" التى تشرع القوانين وتنتخب القنصلين. كما اقتصرت عليهم عضوية مجلس الشيوخ الذى يتمتع بحق الرقابة على الجمعية والقنصلين.

ونتيجة لثورة العامة سُمح لهم بتكوين "جمعية شعبية" تقوم بانتخاب ١٠ ممثلين لهم. وفى سنة (٤٤٥ ق.م) ظهر قانون يعطى العامة الحق فى اختيار أعضاء مجلس الشيوخ وانتخاب القنصلين.

ومن ثم توسع مفهوم المواطنة ليضم فئات أكبر من العامة. واتخذ مفهوم المواطنة بعدا آخر فى القرن الثانى ق.م. عندما حاول الإمبراطور تيبيروس غراكوس وضع تشريع يحد من سطوة النبلاء، ووزع أراضى الجمهورية على الفلاحين. لكن تآمر النبلاء ضده وقتلوه.

ثم جاء أخوه كايوس وأعطى عددا من العامة حق المواطنة، لكن مع الاستمرار فى استثناء العبيد والنساء والفئات الأكثر فقرا من هذه الوضعية. لكن أيضا تآمر النبلاء ضده وقتلوه هو الآخر وانتزعوا أراضى الجمهورية لهم.

وبعد التوسع الرومانى، تكونت طبقة العبيد من الأسرى، ونتيجة لأوضاعهم المتردية، قامت ثورتهم بقيادة سبارتاكوس، لكنهم انهزموا سنة (٧١ ق.م). وعندما تولى يوليوس قيصر الحكم منح المواطنة لكل رجل حر، مع الاستمرار أيضا فى استثناء العبيد والنساء والفئات الأكثر فقرا من هذه الوضعية.

ومع نشوء الإمبراطورية، شمل مفهوم المواطن بعض الشعوب الأخرى التى تقع تحت الحكم الرومانى، وتحسن نسبيا وضع العبيد، لكن ظلت هناك استثناءات.

وهكذا "لم يكن جميع الرومان متمتعين بالحقوق السياسية نفسها، فانقسموا إلى فئتين: المواطنين والرعايا. وللمواطنين وحدهم حق التمثيل فى المجالس. وهذا ما أدى إلى استبداد الأثرياء. فهم جميعا من المواطنين. ولما كان الأمر بين يدى كايوس غراكوس أعطى حق المواطنة إلى العديد من العامة.

وفى عهد يوليوس قيصر أعطى حق المواطنة لكل رجل حر، وألغى التفاوت القائم بين مدن إيطاليا ومدن المقاطعات. وفى العهد الإمبراطورى تضاعف عدد من استحقوا لقب المواطن، فاستحقه بنوع خاص من أدوا الخدمة العسكرية"[١٧] حتى من كانوا من غير الرومانيين.

لكن مفهوم الرعية استمر حاضرا بقوة، حيث إن مفهوم المواطنة ظل محصورا فى عدد من الناس بينما خرج عنه الكثيرون طوال العصور الوسطى الأوربية.

وقد أدت التقلبات السياسية والاجتماعية، الثورية مرة والسلمية مرة أخرى، ابتداء من القرن الثالث عشر للميلاد، إلى التفكيك التدريجى لنظم الإقطاع وتراجع نفوذ الكنيسة.

وكان لحاجة الملوك إلى الضرائب دور فى بروز مبدأ التمثيل النيابى، حيث ظهرت دعوات لمراقبة طرق إنفاق أموال الضرائب، وذاع شعار "لا ضرائب بدون تمثيل No Taxation without Representation"[١٨]، لاسيما فى الدول الاسكندنافية وبريطانيا، على عكس الدول الجنوبية مثل البرتغال وأسبانيا التى كانت تعتمد على أموال المستعمرات.

ففى إنجلترا ظهرت اتجاهات إصلاحية، اضطر الملك جون سان تير إلى إصدار ميثاق الشرف الأعظم (الماجنا كارتا)، فى ١٢ يونيو ١٢١٥ م، وقد تضمن ثلاثا وستين مادة، وأكد على حقوق وواجبات الإقطاعيين[١٩]. وانطوى على نوع من الموازنة بين حقوق وواجبات المواطنين (وهم الرجال الأحرار خاصة)، والعامة، والكنيسة، والملك.

ونص هذا الميثاق على وضع قواعد تحكم الملك فى إنفاق أموال البلاد، وعلى حق البرلمان فى إعلان رفض القرارات التى تتعارض مع مصالح الشعب ومنع اعتقال أى شخص أو إكراهه أو نزع ملكيته أو نفيه بدون محاكمة عادلة[٢٠].

وفى سنة ١٢٦٥م اتسعت قاعدة المشاركة فى البرلمان؛ حيث شملت مواطنين اثنين من كل مقاطعة، إلى جانب نبيلين من كل

مديرية، بالإضافة العناصر التى كانت موجودة فيه من قبل من الإقطاعيين ورجال الدين[٢١].

لكن هذا المسار قد شهد تراجعا ملحوظا بعد ذلك، بسبب "محاكم التفتيش" الكنسية. ويمكن القول أن مفهوم المواطنة طوال العصور الوسطى الأوربية من سنة ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م -رغم أنه كان يطل برأسه بين الحين والآخر خاصة فيما يتعلق بحق الوصول للمناصب العليا والتعبير السياسى[٢٢]- ظل هزيلا، بل يمكن القول أنه كان فى حالة عامة من التراجع[٢٣]، حتى ظهرت "عريضة الحقوق" فى إنجلترا سنة ١٦٨٩، وتعد هذه العريضة نواة الدستور الإنجليزى بعد ذلك.

الفصل الثانى
المواطنة والحداثة
من الابستمولوجية إلى فلسفة السياسة

أ) الحداثة وتجلياتها من الابستمولوجية إلى فلسفة السياسة:

مثلت الحداثة ابتداء من القرن السادس عشر خروجا على القرون الوسطى بكل أجوائها السياسية والدينية والاجتماعية والأيديولوجيا. وكانت بداية الخروج على عالم العصور الوسطى هى تصدع السلطة الزمنية للمؤسسة الكنسية، وقلب الرؤية الدينية للعالم، وتراجع الأيديولوجيات اللاهوتية، وحلول النزعة الإنسانية محل النزعة الإلهية المفارقة فى تنظيم العالم الإنسانى، وبزوغ الفكر السياسى العقلانى، واتساع تأثير حركة الإصلاح الدينى، وإحياء التراث اليونانى.

وبطبيعة الحال لم يحدث هذا التحول فجأة، كما لم يحدث بشكل طفرى، بل تم التحول تدريجيا، عبر أربعة قرون، وبشكل مصاحب لصعود فكرة الدولة القومية، وزيادة معدل المشاركة السياسية،

واتساع رقعة القوانين العامة أو صحائف الصكوك القانونية "التي تنظم العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للرجال"(٢٤). وذلك بشكل مواز لقوة السيف، فقد تكون حكم القانون بجوار حكم السيف في البداية، وبقدر ما كانت القوانين تنظم العلاقات بقدر ما ينظمها السيف أيضا في الوقت نفسه(٢٥).

وكان هذا التحول في كل محاوره السياسة والقانونية والتاريخية مرتبطا بتأكيد النزعة الإنسانية التي مثلت الأساس المكين لتدعيم مفهوم المواطنة.

فقد اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة نظرية كبرى على الإنسان، وتحويله من الهوامش إلى المتن، ومن الأطراف إلى المركز، على المستوى الابستمولوجي؛ حيث صار العقل -كما لاحظ كنت- هو المؤسس لمعرفة الموضوعات، فالموضوعات يجب أن تتطابق مع معرفتنا القبلية، الأمر الذي يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع إمكان التوصل إلى معرفة قبلية بهذه الموضوعات وتحديدها بصورة ثابتة قبل أن تعطى لنا؛ فتطابق الموضوع بوصفه موضوعاً لحواسنا مع طبيعة ملكة الحدس، ويمكن في هذه الحالة بسهولة تصور إمكان مثل هذه المعرفة القبلية. والموضوعات أو التجربة - والأمر سواء - التي لا تعرف هذه الموضوعات بوصفها معطاة إلا فيها - تتطابق مع المفاهيم: لأن التجربة ذاتها -فيما يقول كنت- نوع من المعرفة يتطلب الفهم الذي احتفظ في نفسي بقواعده من قبل أن تعطى لي الموضوعات، وأفترض وجودها بصورة قبلية تعبر عنها المفاهيم

القبلية التى لابد أن تتطابق معها موضوعات التجربة تطابقاً ضرورياً(٢٦).

فالعقل الخالص، أو الأنا المفكرة، أو الوعى الذاتى، هو الأساس. ومن ثم فجوهر الحداثة فى تصور الإنسان، هو النظر إليه باعتباره نقطة البدء فى المعرفة ومركزها.

كما اتسم عصر الحداثة بإضفاء قيمة عملية جوهرية على وضعية الإنسان فى المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فهو صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية فى المجتمع والسياسة والاقتصاد، بل وفى مسار التاريخ. فقد تراجعت الفاعلية اللاهوتية لصالح الفاعلية الإنسانية. كما تراجعت سلطة الملوك لحساب سلطة المواطنين. فقد "كانت هناك نظرة تأسيسية جديدة للعقل عليها انبنى التفكير السياسى الخاص بالحريات السياسية وبنمط الحكم الديمقراطى"(٢٧).

وبدا بشكل عام أن مظاهر الفعاليات السياسية، والاجتماعية، والدينية، ونتائج الفلسفة، والعلم، والفن- تجلى للذاتية الإنسانية.. والتى تتشكل بوصفها ذاتية مفكرة فى الكوجيتو الديكارتى، وبوصفها عقلا خالصا عند كنت، ووعيا ذاتيا عند هيجل.

ولذا يقول داريش شايجان Darych Chaye Gan : "والخلاصة أنّ الحداثة توقظ التشككات بقدر ما تولّد التخيّلات الأكثر ارتباطا بالمستقبل. وابتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر ستحدث ظاهرة فريدة فى سياق الثقافة الغربية، ظاهرة لا نجد لها

مثيلاً فى الحضارات الأخرى القائمة على ظهر البسيطة: وهى ميلاد نظرة جديدة إلى العالم: نظرة دَهْرانية حقًا تجعل ذاتية الإنسان، واستقلاله تجاه قوى الطبيعة، وتجاه التقاليد، وتجاه العادات المكتسبة عبر العديد من القرون، تكتسب قيمة إيجابية جديدة، وتجعل من عقل الإنسان أساسًا لكل كائن ولكل معرفة"(٢٨).

وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفاعليتها فى المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شيء موضوعا أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استنباطا من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذى صار قابلا للمعرفة على المستوى الابستمولوجى، وقابلا لإعادة التشكل على المستوى السياسى.

ولذا يذهب آلان تورين إلى القول بأنّ : " فكرة الحداثة مقترنة اقترانًا وثيقًا بفكرة العقلنة. والعدول عن إحدى الفكرتين نبذٌ للأخرى"(٢٩)، ثم يضيف قائلاً: "إنّ خصوصية الفكر الغربى، فى فترة أقوى توحدٍ له مع الحداثة، هى أنه أراد الانتقال من الدور الأساسى المعترف به للعقلنة إلى فكرة أوسع هى فكرة مجتمع عقلانى يحكم فيه العقل، لا النشاط العلمى والتقنى فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء"(٣٠). ومن هنا فهو يؤكد على اقتران الحداثة بالعقلنة. ذلك أن الغرب فى نظره قد عاش الحداثة وفكّر فيها باعتبارها ثورة العقل على كل أشكال النظم الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وقد كانت تلك الثورة الحداثية بشقيها الابستمولوجي والعملي، هي الأرض الخصبة التي نمى فيها مفهوم المواطنة في شكله الحداثي الأكثر اكتمالا؛ خاصة مع الارتباط الوطيد لمفهوم المواطنة بمفهوم الذاتية باعتباره جوهر الحداثة. ومفهوم الذاتية يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية. ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية، وفاعليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها(٣١)، سواء على مستوى النظرية الابستمولوجية أو مستوى النظرية السياسية.

وهذا ما يتجلى في فهم هيجل لمفهوم الذاتية؛ إذ يحيل هذا المفهوم لدى هيجل إلى عدة دلالات حداثية أخرى، يوجزها هابرماس في أربع دلالات:

١- الفردية، وتعني أن الفردية الخاصة جداً هي التي لها الحق في إعطاء قيمة لطموحاتها.

٢- الحق في النقد، ويعني أن مبدأ العالم الحديث يتطلب من كل فرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبرَّراً ومقنعاً.

. ٣-استقلالية الفعل، فمن خصائص العصور الحديثة تهيؤها لتقبل ما يفعله الأفراد والاستجابة له.

٤- الفلسفة المثالية ذاتها، فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيجل، أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تحوز وعياً بذاتها(٣٢).

ويكشف هابرماس عن أن التحولات التاريخية الكبرى في العصر الحديث، من وجهة نظر هيجل، قد أدت إلى "مبدأ الذاتية"، مثل الإصلاح الديني، وفلسفة التنوير، والثورة الفرنسية. فمع الإصلاح

البروتستانتي لدى لوثر أصبح الإيمان الدينى مرتبطاً بالتفكير الشخصى، وكأن العالم القدسى قد أصبح واقعاً مرتبطاً بقرارنا الشخصى، فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وأبرز قدرتها على التمييز والاختيار، باعتباره حقاً من حقوقها، فى حين كان الإيمان التقليدى قائماً على ضرورة الأتباع والخضوع للقوة الآمرة للتراث والتقليد. كما أن الثورة الفرنسية، وإعلان مبادئ حقوق الإنسان، قد فرضت مبدأ حرية الاختيار، بمقابل الحق التاريخى المفروض، كقاعدة أساسية للدولة. هكذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأ محدداً فى كل مجالات الفعل، ومحدداً فى كل أشكال الثقافة الحديثة، فالحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان، فى حين أنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد(٢٣).

ويستخلص لوى ديمون سمات خمس للحداثة، تتمثل فى :

– الفردانية (فى مقابل حلولية الفرد فى الجماعة).

– وأولوية العلاقات مع الأشياء (فى مقابل أولوية العلاقات بين البشر).

– والتمييز المطلق بين الذات والموضوع (فى مقابل نوع من التمييز النسبى فقط، بل العائم، سابقا).

– وفصل القيم عن الوقائع والأفكار (فى مقابل عدم التمييز بينها أو الخلط الواسع بينها).

– وتقسيم المعرفة إلى مستويات (فروع معرفية) مستقلة، متناظرة

ومتجانسة[٣٤].

وهناك من يحدد مقومات أخرى للحداثة ويحصرها في:

١- العلمانية، ٢- العقلانية، ٣-اعتماد العلم ومناهجه، ٤- الإيمان بفكرة التقدم، ٥- الحرية الفردية، ٦- الديمقراطية الليبرالية، ٧- احترام حقوق الإنسان[٣٥].

وقد مرت تحولات الحداثة الأوربية بعدة مراحل:

المرحلة الأولى: نبتت النبتة الأولى للحداثة في إيطاليا في عصر النهضة، وقد سايرت حركة النهضة عملية أخرى، أعطت للنهضة بعداً آخر، وهي عملية الإصلاح الديني البروتستانتي التي انطلقت سنة ١٥٣٠م مواكبة أحداث تاريخية كبرى، كاكتشاف أمريكا، والوصول إلى الهند، واختراع المطبعة، والاستعمال الموسع للبارود، ... الخ.

والمرحلة الثانية: جاءت بعد النهضة الإيطالية في عصر العقل عند بيكون، وديكارت، وجون لوك John Locke (1632-1704م)، وسبينوزا، وبايل وفونتنيل.

والمرحلة الثالثة: فلسفة الأنوار التي انطلقت شعلتها من فرنسا على يد مونتسيكيو (١٦٨٩- ١٧٥٥)، وفولتير (١٦٩٤-١٧٧٨)، والموسوعيين، والتي اتخذت طابع حركة اجتماعية وفكرية مناهضة للحلف المقدس المبرم بين الإقطاع والكنيسة. وانتشرت شعلة الأنوار إلى كل من إنجلترا عند هيوم، وألمانيا عند كنت، مبلورة اتجاهاً فكرياً ظل إلى الآن بمثابة المنظومة الفكرية المؤسسة للحداثة[٣٦]..

ويمكن إجمال المبادئ الأساسية لعصر التنوير فى:

١- تأكيد فاعلية العقل الابستمولوجية والسياسية، ورفض الأحكام المسبقة، وخاصة منها المبنية على سلطة دينية أو فلسفية أو سياسية أو تستند إليها.

٢- تعميق الطابع الاستقلالى للفعل الخلقى، وترسيخ حريته، وغائيته.

٣- تبلور مفهوم المجتمع المدنى كمقابل لسلطة الدولة.

٤- التأسيس الفلسفى الحر لمنظومة سياسية تقوم على العقد الاجتماعى، وتدعم مبادئ المواطنة والحرية والمساواة، كما تدعم الفصل بين السلطات.

٥- إبراز فكرة التقدم بالاستناد إلى فهم تاريخى لتطور المجتمعات.

وقد لعبت باريس دوراً مركزياً فى الحداثة فى نهاية القرن الثامن عشر الميلادى، الذى شهد ميلاد حدث أساسى شكل إلى الآن المرجعية الكبرى للنظام السياسى الحديث، وللفكر السياسى الحديث، وهو الثورة الفرنسية (١٧٨٩). كما لعبت الولايات المتحدة دورا على المستوى السياسى فى الثورة الأمريكية، وليس على أساس التأسيس الفلسفى، فقد كانت عالة على أوروبا فى المجال الأخير(٣٧).

ولذا فإن أى توصيف للحداثة لابد أن ينطوى على البعد السياسى والاجتماعى، فالحداثة تتحدد "سياسيا ببلورة دولة المؤسسات، القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل

المشاركة فى الحياة العامة، واجتماعيا بتأسيس القيم والقوانين والنواميس، وإبعادها عن المواقف العقائدية"(٣٨).

لاسيما وقد أعيد؛ من مطلع النهضة حتى نهاية عصر التنوير، تشكيل عدة حقول كل منها ذات علاقة مباشرة بنشوء وبلورة فكرة المواطنة الحديثة؛ خاصة حقل السياسة الذى أعيد تحديده من خلال تبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة فى أوروبا الغربية. فمن قبل كانت الدولة تقوم على اتصال لاهوتى ما بين الأرض والسماء، وكان مبدأ السلطة يتنزل من فوق إلى تحت، وكان البابا، ممثل الإله على الأرض، هو الذى يرسم الملوك وأباطرة الإمبراطورية الجرمانية الرومانية المقدسة.

وقد كانت حركة الإصلاح الدينى البروتستانتى هى التى أحدثت الانشقاق الأول ما بين المجالين الروحى والزمنى. فمع ان هذه الحركة أرادت نفسها دينية خالصة، إلا ان خروجها على السلطة البابوية هو ما أفسح المجال لاستقلال الدول عن الكنيسة الكاثوليكية المركزية ولبدء تحولها إلى دول قومية بالمعنى الحديث للكلمة(٣٩).

وقد ترتب على نشوء وتبلور الشكل الجديد لتنظيم الدولة فى أوروبا الغربية، التأسيس لفكرة المواطنة الحديثة لاسيما فى ارتباطها بالإقليم السياسى أو المقاطعة بموجب النظام الدستورى.. فالوطن – كما يقول كنت– هو :"الإقليم الذى يكون سكانه مواطنين فى دولة واحدة بموجب نظامها الدستورى، أى دون حاجة إلى سند قانونى خاص، وإنما بمجرد الميلاد. أما السكان الذين ليس لهم لقب

مـواطـنـين فـهم الخـارج. وإذا كـان هـذا الخـارج يـؤلف جـزءا من إمبـراطورية بوجه عام، فإنه يسمى مقاطعة بالمعنى الذى أعطاه الرومان لهذا اللفظ"[٤٠].

كما أعيد تشكيل حقل القانون بعيدا عن النظام الكنسى الإلهى وفى اتجاه التأسيس للنظام السياسى الإنسانى على أساس المواطنة، وكان للفكر السياسى اليونانى والفكر القانونى الرومانى تأثير فى ذلك[٤١].

فمبررات وجود الدولة تكمن فيها، وهى ليست آتية من فوق، بل نابعة ومسوغة من تحت (أى من المواطن). والحق الذى يؤسسها ليس الحق الإلهى، بل الحق الطبيعى. وهذا الحق ليس منزلاً، بل هو من ثمرة تعاقد الأفراد أو المواطنين الذين تتألف منهم الدولة.

وقد تضافرت نظرية الحق الطبيعى مع نظرية العقد الاجتماعى لتنبثق منهما، فى ما بين القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، فلسفة سياسية جديدة هى فلسفة حقوق الإنسان التى لم تكن تعنى فى حينه إلا حلول مبدأ جديد للمشروعية بدل المشروعية الدينية، محوره الأفراد من حيث هم مواطنون متسـاوون أمام القانون، وإن اختلفوا بالجنس أو بالثروة أو بالنسب أو بالموهبة الطبيعية.

وبدءاً من الثورة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر، وعلى خلفية فكرة (التقدم) التى كان طورّها فلاسفة الأنوار، رأى النور مفهوم جديد: التاريخية. وهذا المفهوم بدوره مرتبط بفكرة المواطنة.. كيف؟ ليس المكان السياسى هو وحده مِن صنع المواطنين ومن

اختيار ارادتهم، بل كذلك الزمان الاجتماعى. فالمجتمع ليس معطى مسبقاً. بل هو من ابتكار المواطنين وثمرة مجهودهم الجماعى. وهذا المجتمع، متى ما وقعت آلياته تحت الوعى، قابل للتحسين المستمر. فهو لا يكرر نفسه في رتابة لامتناهية، بل يتقدم باطراد من جراء التدخل الإرادى للمواطن، سواء عن طريق الإصلاح التدرجى أو عن طريق الثورة التى تكاثر أنصارها(٤٢) تحت عدوى الثورتين الفرنسية والأمريكية.

هكذا رأينا أن فكرة المواطنة كانت جزءاً من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلى عام يتميز به عصر الحداثة.

ويتأكد لدينا أكثر الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة، ومنها: القانون الطبيعى، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعى، والفصل بين السلطات، والحكومة الدستورية.

ب) المواطنة والقانون الطبيعى وحقوق الإنسان:

يعتبر مفهوم المواطنة الحداثى من المفاهيم الأساسية التى قامت عليها الليبرالية منذ تبلورها فى القرن السابع عشر فى المجالين الاقتصادى والسياسى؛ بل إن مفهوم المواطنة يرقى إلى أن يكون مفهوما مفتاحيا يتعذر بدونه فهم الليبرالية فى كل أبعادها التى مرت بها فى عصر الحداثة.

إذ إن كل مفاهيمها عن الحرية، الفرد، الجماعة، العقد الاجتماعى، الرابطة المدنية، الكيان السياسى، بناء الدولة، الشرعية

السياسية، مرتبطة بنيويا بمفهوم المواطنة عند كل أنصار التقليد الليبرالي: جون لوك، جيمس ماديسون(١٧٥١-١٨٣٦)، البارون مونتسكيو، هيوم، أدم سميث، ديدرو، دالمبير، فولتير، توماس بين، جان جاك روسو، إمانويل كنت؛ فكل فيلسوف من أولئك قامت فلسفته السياسية على مبدأ أن البشر ولدوا أحرارا؛ ومن ثم فهم متساوون بحكم الطبيعة فى الحقوق والواجبات. ولا شك أن هذا هو صريح مفهوم المواطنة.

ويرتبط مفهوم المواطنة الحداثي فى القرن الثامن عشر ارتباطا جذريا مع مفهوم حقوق الإنسان، ومفهوم حقوق الإنسان كمفهوم متكامل الأركان، لم يظهر فى أوروبا إلا فى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهو مفهوم يتأسس على مفهوم القانون الطبيعى Natural Law

ويقصد بالقانون الطبيعى أن القانون المستمد منه حقوق الإنسان، وسنامها المواطنة، هو قانون الطبيعة، وهو قانون مستقل عن الدولة ومشتق من العقل وطبيعة الإنسان. والفرد أسمى من الدولة، والأفراد بطبيعتهم أحرار ومتساوون، فالطبيعة قانون أسمى من القانون الوضعى الذى تضعه الدولة، لأنها إرادة عامة وشاملة. ومن ثم فالقانون الطبيعى هو مجموعة المعايير المستنبطة من طبيعة الإنسان، وهو يتألف بحسب تعريف لوكير من "مجموعة المبادئ الناظمة لشروط أى مجتمع من المجتمعات لأنها تتناسب مع الطبيعة الواحدة المتماثلة فى كل إنسان"(٤٣).

والقانون الطبيعى هو منبع الحرية الإنسانية عند الفيلسوف البريطانى جون لوك، والحرية تعنى: "وجوب أن يحترم كل شخص

حياة وممتلكات الآخرين"[٤٤]. لكن لوك يعود ليقول: "إنه ليس بوسع كل إنسان أن يسير خلف قانون الطبيعة بمفرده فهو بحاجة إلى قوانين وقواعد لتنظيم السلوك"[٤٥]. ومن ثم كانت الحاجة للعقد الاجتماعى Social Contract. والعقد الاجتماعى من أهم النظريات السياسية-الاجتماعية التى أثرت فى تكوين النظام الديمقراطى-الغربى-الليبرالى. وطرح لوك فكرة العقد الاجتماعى لمواجهة الاستبداد السياسى ، تأسيسا على نهج "القانون الطبيعى"؛ لأنه لا يجد أى حق إلهى للحكام والملوك؛ فالله خلق الإنسان على أساس المساواة. ومن ثم آمن لوك بحق الأفراد فى التملك.

وترجع جذور القانون الطبيعى إلى الإغريق، وفى هذا السياق يظهر سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما يظهر السوفسطائيون فى القرن الخامس قبل الميلاد استناداً إلى مبدئهم القائل بأن "الإنسان مقياس الأشياء"؛ إذ من شأن هذا المبدأ أن ينكر الأصل الإلهى للقانون ويرده إلى الإرادة الإنسانية، وإلى المواضعات الإنسانية. وعند أفلاطون القانون الطبيعى سابق على جميع القوانين؛ وبالتالى فهو المعيار المثالى فى تقييم القوانين القائمة وتصويبها[٤٦].

وذهبت المدرسة الرواقية إلى أن الناس جميعا متساوون. وكانت فى ذلك تسير على هدى الممارسة التى اتبعها الإسكندر، وإن كان الرق قد انتشر خلال عصور الإمبراطورية على نطاق أوسع مما كان فى أى عهد مضى.

فى ضوء هذا الاتجاه الفكرى، أدخلت الرواقية التمييز بين القانون الطبيعى والقانون الإلهى، وينبثق عن القانون الطبيعى الحق

الطبيعى، والمقصود بالحق الطبيعى هنا ما يكون من حق الإنسان بناء على طبيعته البشرية وحدها. ومن ثم فجميع البشر أخوة مهما تباينت أصولهم وأجناسهم ولغاتهم، وذلك بإخضاعهم إلى قانون واحد هو القانون الطبيعى الذى لا يجوز أن يخالف من قبل نصوص القانون الوضعى.

وذهب الرواقيون إلى أنه من غير المسوغ تحديد المواطنة بمدينة أو شعب معين، فعند الرواقيين القانون الطبيعى مطابق لقانون العالم (اللوغوس). ومن هنا نشأت الصياغة العالمية للإنسان، بمعنى أن وطن الإنسان الدنيا بأسرها، وأن الإنسان يولد حرا فى منظور قانون الطبيعة العادل، وأنه لا يجوز فى أى حال من الأحوال مخالفة القوانين الإنسانية لنواميس الطبيعة وقوانينها.

ولقد كان لنظرية الحقوق الطبيعية بعض التأثيرات النافعة على التشريع الرومانى، لأنها خففت من محنة أولئك الذين حرموا من أن يكون لهم مركز اجتماعى بالمعنى الكامل، واعتبره فلاسفة العصور الوسطى ضربا من ضروب القانون الإلهى. وقد أعيد إحياء هذه النظرية لأسباب مماثلة، فى الفترة التالية لعصر النهضة الأوروبية، وذلك خلال الصراع ضد فكرة حقوق الملوك الإلهية(٤٧).

لكن مفهوم القانون الطبيعى ذاع وانتشر خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوروبا. وأخذ منحى جديدا. وكان أهم دعاته الفلاسفة جروسيوس وسبينوزا ولوك وروسو ومونتسكيو وكنت وغيرهم من الذين أكدوا "طبيعية" و"معقولية" المجتمع بنظامه الجديد،

وأن للمجتمع والإنسان طبيعة مستقلة لها قانونها المتميز الذى يفرض ذاته ولا يصح التدخل بقصد إعاقته. ومن ثم أصبح يعنى وجوب أن تكون قواعد السلوك الاجتماعى والإنسانى التزاما بطبيعة كل من المجتمع والإنسان، كما يعنى أن الإنسان عاقل وخير بطبيعته(٤٨).

وذهب كثير من مفكرى وفلاسفة عصر الحداثة إلى اعتبار القانون الطبيعى مصدرا أساسيا للحقوق الثابتة للأفراد، ووصفه بعضهم بأنه جزء من القانون الإلهى، ولكن القانونى الهولندى هوجو جروسيوس Grotius (1583 -1645) قام بعملية فصل بين القانون الطبيعى والقانون الإلهى، وجعل الأول مصدرا أساسيا للقوانين الدنيوية، الذى ارتأى أنها تقوم على المنطق والعقلانية، وانتهى جروسيوس إلى أن كل ما يتفق مع قانون الطبيعة شرعى وعادل، وكل ما يخالفها غير شرعى وباطل.

ونظر إلى قواعد القانون الطبيعى على أنها مجموعة القواعد القانونية الآمرة التى يفرضها المنطق السليم والتى تجد أساسها فى الأخلاق أو الضرورات الأخلاقية. ولقد مهدت أعمال جروسيوس المناخ للمفكرين والفلاسفة للنظر إلى حقوق الإنسان وشرعيتها باعتبارها حقوقا طبيعية، كما كان وراء جروسيوس معظم نظريات القانون الطبيعى من لوك إلى روسو وكنت، مما دفع فيكو الفيلسوف الإيطالى إلى وصف كتابه قانون "الحرب والسلام" بأنه المستشار القانونى للنوع الإنسانى(٤٩).

وقد نزعت جهود فلاسفة السياسة والقانون في القرن الثامن عشر بأوروبا إلى تأسيس مفهوم "القانون الطبيعي" فلسفيا، من أجل تأكيد المواطنة باعتبارها التساوى في الحقوق والواجبات الإنسانية على أساس أنها حقوق وواجبات طبيعية، أى مشتقة من مرجعية تعلو على قوى الإقطاع والدولة باعتبارها صاحبة السلطة الزمنية التي تشرع القوانين الدنيوية، كما تعلو من ناحية أخرى على الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الروحية التي تشرع القوانين التي تنظم الحياة الروحية بوصفها شريعة إلهية.

وفي مواجهة مرجعية الدولة ومرجعية الكنيسة، جاء القانون الطبيعي المؤكد للمساواة والمواطنة، بوصفه ذا مرجعية أعلى؛ لأنها مرجعية من جنس قوانين الطبيعة، سواء كانت الطبيعة الإنسانية أو الطبيعة الكونية، وهي بلا شك أقوى من الدولة والكنيسة وقوى الإقطاع، ويسرى تأثيرها عليها جمعيا باعتبارها قوانين ضرورية مشتركة بين الأفراد وباعتبارها أكثر جوهرية من أى اختلاف بينهم بسبب اللون أو العرق أو الدين أو الجنس أو الطبقة.

ولذا أكد شارل دى مونتسكيو Montesquieu Charles de (1689-1755) أن القانون العام الذى يحكم الكون هو القانون الطبيعي، وأنه نظرا لحاجة الناس إلى قوانين تنظم علاقاتهم، فقد كان لزاما عليهم صنع ما يحتاجونه من قوانين نابعة من حقوقهم الطبيعية، وخاضعة لمعايير العقل الإنساني؛ فهذا العقل هو الذى يجب أن يحكم المواطنين(٥٠). وهذا العقل الذى يبين "أن مصلحة

الأفراد يجب أن تكتشف دوما فى المصلحة العامة، وأن الرغبة فى الانفصال عن المجموع هى ميل إلى تدمير الذات، وأن الفضيلة يجب ألا تعتبر مكلفة أو مؤلمة، وأن العدالة فى التعامل مع الآخرين ليست صدقة وإنما حسنة نؤديها لأنفسنا"[٥١].

ويجب أن يبحث القانون عن الحق، ويتلاءم مع قيمه من وجهة النظر الحقوقية، ويسعى إلى تتحقق العدالة[٥٢]. ومن أهم واجبات الحكومة أن تصون هذه القوانين، وتضمن الالتزام بها وتنفيذها، ولا تحاول تغييرها دون ضرورة أو حسب الأهواء. وفى حال اضطرارها إلى التغيير، يجب أن تفعل هذا بحذر شديد، و"بيد مرتعشة" على حد تعبيره[٥٣].

وحرية المواطن عند مونتسكيو هى "الحق فى فعل كل ما تسمح به القوانين"[٥٤]، وفى حال التعدى على ذلك فلا حرية مكفولة، ولا حقوق مصانة، إذ "لن يبقى بذلك ثمة حرية (قانون) يمكن الالتجاء إليها؛ لأن الآخرين سيكون لهم ذلك الحق أيضا"[٥٥].

ويرتبط مفهوم المواطنة عند توماس بين Paine Thomas (1737-1809)، مؤلف منشورات الثورة الأمريكية the American Revolution بممارسة المواطنين لحقوقهم الطبيعية والمدنية بحرية. والحقوق الطبيعية عند بين تخص الإنسان فى حق وجوده، ومن هذا النوع كل الحقوق العقلية أو حقوق الفكر، وحقوق الفعل من حيث إنه فرد يسعى للسعادة والراحة، شريطة عدم الإضرار بالحقوق الطبيعية للآخرين. أما الحقوق المدنية: فهى تلك التى

تخص الإنسان فى حق وجوده من حيث كونه مواطنا وعضواً فى المجتمع، ومن هذا النوع كل تلك الحقوق التى ترتبط بالأمن والحماية. وجزء من الحقوق الطبيعية، مثل الدين، لدى الفرد القدرة الكاملة على تنفيذها بدون الحكومة. وهناك جزء آخر من الحقوق الطبيعية تكون قدرة الفرد على تنفيذها ناقصة، ومن أجل تحقيقها يودعها الإنسان فى المخزون العام للمجتمع، أى يتخلى عن التنفيذ الشخصى لها، ويستبدلها بحقوق مدنية يقدم له المجتمع القدرة على ممارستها. وهنا تكون السلطة المدنية نوعا من رأس المال المشترك بين المواطنين فى المجتمع المدنى. ويشترك المواطنون فى الحق فى أن يكونوا حكاماً فى قضيتهم الخاصة ويؤسسون حكومة لكى تمارس الحكم بين قضاياهم المتصارعة، بيد أن سلطة الحكومة (الدولة) ليست سوى سلطة المواطنين مجتمعة، ولا يمكن أن تستخدم لانتهاك الحقوق التى يحافظون عليها لأنفسهم؛ لأن هذه الحقوق منحها الله للإنسان فهى لا تنتهك ولا يمكن إبطالها(٥٦).

ومن ثم يعود مفهوم المواطنة الحديث فى أصوله الفعلية إلى تقليد الحقوق الطبيعية الليبرالية؛ القائم على الحرية والمساواة الطبيعية بين البشر. والتساوى فى الحقوق على أساس أن الطبيعة الإنسانية المشتركة بين الأفراد أكثر جوهرية من أى اختلاف بينهم بسبب اللون أو العرق أو الدين أو الجنس أو الطبقة.

ولا شك أن المساواة القائمة على مفهوم الحقوق الطبيعية يستلزم

أن هذه الحقوق تسبق أى حقوق أخرى للحكومة؛ فالحكومة لاحقة، والإنسانية الحرة المتساوية فى الحقوق والواجبات هى أمر فطرى طبيعى بحكم المولد، ومن ثم تتقدم على وجود الحكومة، وهذا يقتضى بالضرورة أن الحكومة لا تستطيع أن تشرع قانونا أو تفعل شيئا يتعارض مع الحقوق الطبيعية للإنسان، حتى ولو أيدت الأغلبية ذلك. وهذا هو جوهر الليبرالية، ومرتكز مفهوم المواطنة فى التقليد الليبرالى.

ومن الأساليب التى استخدمها فلاسفة عصر التنوير تقديم فكرة المواطنة فى ارتباطها بالقانون الطبيعى بوصفها ذات أصول فى تاريخ الأفكار الأوربية، وذلك بالرجوع إلى الفلاسفة اليونانيين والرومانيين. فمرة تكون الشرعية مستمدة من الطبيعة، ومرة أخرى تكون مستمدة من التاريخ.

وهكذا ففكرة المواطنة لم تظهر، حين ظهرت فى القرن الثامن عشر، كفكرة معزولة يتيمة، بل كانت جزءاً من منظومة الحداثة التى تؤكد على القانون الطبيعى وحقوق الإنسان، ورفض سلطة الإقطاع وسلطة الكنيسة. فمفهوم المواطن a Citizen فى التقليد الليبرالى فى القرن الثامن عشر هو عضو فى المجتمع السياسى يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية، بناء على القانون الطبيعى ومبدأ الحقوق الطبيعية. هذا التعريف الواسع يمكن أن يُرى مع اختلافات قليلة فى أعمال المفكرين السابق الإشارة إليهم: مونتسكيو، وجان جاك روسو، وكنت، وتوماس بين...الخ.

ج) المواطنة والعقد الاجتماعى:

يتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة، إذا ما وقفنا أيضا عند المنجزات الفكرية السياسية الأخرى للحداثة، ومنها فكرة العقد الاجتماعى؛ فقد ارتبطت فكرة المواطنة عند فلاسفة عصر التنوير أمثال: جان جاك روسو، وكنت... إلخ، بالعقد الاجتماعى Social Contract، مثلما ارتبطت نفس الارتباط عند فلاسفة عصر العقل (القرن السابع عشر)، على اختلاف واتفاق بينهم فى بعض النقاط.

فقد اتفقوا جميعا على أن الفرد هو وحدة المجتمع والدولة، واتفقوا أيضا على التمييز بين "حالة الطبيعة" و"حالة المدنية".

لكن ثمة خلاف حول ماهية "حالة الطبيعة" التى تسبق حالة المدنية أى تسبق نشوء المجتمع والدولة؛ فهوبز Hobbes نظر إليها على أنها حالة حرب الكل ضد الكل، ولا تنطبق عليها مفاهيم العدل والظلم، بل لغة الحرب وعواطفها(٥٧).

بينما نظر إليها لوك و روسو على أنها حالة سلام؛ ويرى لوك الأفراد فى حالة الطبيعة أفرادا أحرارا، كان لهم ثلاثة حقوق طبيعية هى: حق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية. ووظيفة العقد الاجتماعى مع الحاكم الذى يتحول بمقتضاه الأفراد إلى مواطنين، هى: صيانة حقوقهم الطبيعية الثلاثة.

ثم عاد الجميع، فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ليتفقواعلى أنّ المجتمع والدولة ليسا طبيعيين، بل هما صناعيان.

والحاجة إليهما ماسة، فهوبز وجون لوك وغيرهم أكدوا على الحاجة إلى الدولة للحد من الصراع بين الأفراد داخل المجتمع.

وربما يبدو من الواضح فى عصر التنوير أنه قد تكرس، مع العقد الاجتماعى الذى تبلور فى التقليد الليبرالى، فكرة تحول الحيز الخاص إلى الحيز العام؛ حيث أصبح الحيز العام أى المجتمع هو عائلة واحدة كبيرة ينتمى إليها الجميع(٥٨)، ومن ثم توطدت فكرة المواطنة من حيث هى انتماء للمجتمع يعلو كل الانتماءات الأخرى.

وإذا كان العقد الاجتماعى يعتمد على تقسيم الناس مجتمعيا إلى مجتمع الحالة الطبيعية، ومجتمع الحالة المدنية، فإن مونتسكيو قلل من أهمية هذا التقسيم فى العقد الاجتماعى الذى أكد عليه جون لوك، ثم جان جاك روسو؛ إذ أن الإنسان يولد فى مجتمع، ولذا لا معنى لمناقشة أصل المجتمع والحكومة(٥٩).

ولكن مونتسكيو إذ يتجنب "حالة الطبيعة"، يومئ إلى "ما قبل الحالة المدنية"؛ حيث يقول :"كانت توجد العلاقات اللازمة لعدالة ممكنة قبل أن تشرع القوانين، فالقول بأنه لا يوجد ما هو عادل وما هو غير عادل خارج ما تبيحه وتمنعه القوانين الوضعية، هو مثل قولنا إنه قبل رسم الدوائر لم تكن كل أقطار الدائرة متساوية"(٦٠).

ورفض هيوم فكرة العقد الاجتماعى، لأنها غير واقعية، ولم تحدث؛ والإنسان يولد فى مجتمع فيه حكومة بالفعل، ويطيعها مضطرا، باستثناء قلة من المواطنين تتمرد عليها وتفضل الموت على طاعة القانون، وهى ربما تؤدى إلى الفوضى، ولذا خاف منها هيوم(٦١).

أما المفكر الأمريكي توماس بين، رغم قوله بالعقد الاجتماعى، فإنه قلص فكرة الدولة، ودعا إلى تجمع للمواطنين فى مؤسسات مدنية طوعية تعتمد على التعاون بين المواطنين، ثم التعاون بين المؤسسات، ثم تكوين مؤسسة واحدة من المواطنين الأحرار تصبح بديلا عن الدولة(٦٢)؛ خاصة وأن توماس بين لم يقل بعقد بين الناس وحكامهم، بل قال بفعل تعاقدى واحد يدخل عن طريقه المواطنون أنفسهم، كلٍ بحقه الشخصي وبوصفه صاحب سيادة فى عقد مع بعضهم البعض لكى ينشئوا الحكومة، وهذه هى الحالة الوحيدة التى يكون فيها للحكومات الحق فى أن تنشأ وأن توجد. وهذا العقد لا يخلق حكومة صاحبة سيادة، بل يخلق مجتمعاً صاحب سيادة أو أمة صاحبة سيادة. ووفقاً لعلاقة المجتمع المدنى بالدولة يتحدد شكل الحكومة، ولذلك فقد حصر "بين" أشكال الحكم فى نوعين رئيسيين: حكومة الطغيان والحكومة النيابية.فهناك حكومات تعلى من شأن الدولة ، فالدولة فوق المجتمع ، وهى ما يسميه "بين" (الحكومة عن طريق الخلافة الوراثية)، وتشمل الحكم الملكي والأرستقراطى، ويرى "بين" أن كل حكومة من هذا النوع هى حكومة طغيان فى طبيعتها. كما يرى أنه من المستحيل أن تبدأ حكومات الطغيان، مثل تلك التى وجدت حتى الآن، عن طريق أى وسائل أخرى سوى الانتهاك الشامل لكل مبدأ مقدس وأخلاقي. والنتيجة التى ينتهى إليها أن الحكومات الاستبدادية ليس لها الحق فى الوجود. أما الشكل الآخر للحكومات فهو الذى يعلى من سلطة" المجتمع على الدولة" والمتمثل فى (الحكومة

النيابية) فهى الشكل الوحيد المشروع من الحكومة، لأنها هى الوحيدة التى تؤسس على حق الأمة فى أن تحكم نفسها، وبما أن الأمة مجموعة من مواطنين مستقلين فى الأصل تعاقدوا فيما بينهم على أن يكونوا حكومة، فإن الحق النهائى الذى تقوم عليه الحكومة هو الحق الطبيعى لكل مواطن فى أن يحكم نفسه(٦٣).

ويرى روسو أن العقد الاجتماعى هو المعبر عن إرادة الشعب؛ إنه الشرط الضرورى لقيام المجتمع، ومن ثم لقيام السلطة، ونموذج السلطة الشرعية هو تلك السلطة التى تحقق الحرية الفردية للمواطن، وتوفر الضمان الاجتماعى له.

لقد تساءل روسو :"كيف يمكن أن توجد صورة لاتحاد يستطيع، بواسطة كل القوى المشتركة، أن يحمى الشخص وممتلكات كل مشارك فى الاتحاد، وبأى الوسائل يمكن أن يبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل –مثلما كان من قبل– حرا"(٦٤). وتنشأ تلك السلطة نتيجة العقد الاجتماعى بين كل الأطراف، وهذا العقد ليس عقد تبعية، بل عقد مشاركة، يظل الشعب فيها هو أساس شرعية النظام السياسى وهو مصدر السلطة وهو أيضا الممارس لها(٦٥).

وميز روسو بين الحكومة والسيادة، فالعقد ليس بين الشعب والحكومة، بل بين جميع المواطنين. وحق إصدار القوانين واتخاذ القرار لا ينتقل إلياالحكومة، يقول: "إنّ العقد الذى ينصّ على فريقين أحدهما آمر والآخر مطيع، إنما هو عقد غريب"(٦٦).

وفى هذا نقد واضح لهوبز الذى ذهب فى عقده الاجتماعى إلى أن الفرد ينقل حريته إلى فرد آخر (أو مجموعة أفراد)، وهنا يتحول إلى فرد من الرعية خاضع لحاكم، يكون صاحب السيادة Sove-reign The، أى ذى سلطة مطلقة تشمل حق اتخاذ أى قرار سواء كان سياسيا أو اجتماعيا، أو اقتصاديا أو قانونيا، مثل: حقّ وضع القوانين، وحقّ إعلان الحرب والسلام، وحقّ إقرار وسائل السلم والدفاع، وحقّ إقرار الآراء والعقائد التى على الرعايا أن يعتنقوها لحفظ السلام،وحقّ المحاكمة، وحقّ الثواب والعقاب، وحقّ منح ألقاب الشرف، وحقّ انتقاء جميع المستشارين والوزراء والإداريين والموظفين. فالحاكم هو صاحب السيادة Sovereign The، ويجمع فى يده كل السلطات، فهى كلية لا تتجزأ ولا تنتقل(٦٧).

وهنا يلتقى هوبز مع ميكيافللى فى رفض الإرادة الشعبية(٦٨)، كما يلتقى معه فى الانحياز للحاكم، يقول ماكيافيلّى: "يجب على الأمير الذى يريد أن يحافظ على كيانه أن يعرف كيف لا يكون كريماً، وأن يكون استخدامه لهذه المعرفة أو عدم استخدامه لها مناسباً لمقتضى الحال"(٦٩).

هذه هى الحالة المدنية التييخرج الناس إليها من حالة الطبيعة، ومن ثم يصيروا مواطنين عند هوبز! يقول: " أنا أحول إلى الفرد (ف) أو إلى مجموعة الأفراد (ع) حقى الطبيعى فى الممارسة الحرّة لإرادتى، وأنى أعطى الفرد (ف) أو المجموعة (ع) أن يمثلنى بشرط أن يفعل كلّ فرد آخر ذات الشيء"(٧٠).

وهـنـا يظـهـر الـتـفـاوت بـين هـوبـز وروسـو، فـيـمـا يـؤول إليه حـال المواطن، بمقتضى العقد الاجتماعى؛ فليس العقد الاجتماعى عند روسّو مجرد صفقة صورية formal، مثلماهو الوضع عند هوبز، لأنّ المتعاقدين هم المؤسسة السياسية ويؤلفون المجلس التشريعى المشترك أو مجلس السيادة، يقول روسّو: "إنّ الذى يخضع للقوانين يجب أن يكون صانعها"(٧١). والقائمون على السلطة التنفيذية "موظفون Officers. فالشعب يقدر أن يعينهم وأن يعزلهم كما يشاء"(٧٢). وقد ذهب لوك من قبل إلى إعطاء المواطنين الحق فى عزل الحكومة إذا ما تجاوزت وظيفتها بمقتضى العقد الاجتماعى،فلهم كلّ الحق فى عصيانها وإسقاطها(٧٣).

فالعقد الاجتماعى Social Contractعند روسو هو عقد بمقتضاه يتنازل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للإرادة الكلية، ويصبح كل فرد جزءاً لا يتجزأ من الكل(٧٤). وبموجب هذا العقد تصدر القوانين، والمتعاقدون تعاقدوا على أن يكونوا جسماً واحداً عند وضع القوانين، وأن يطيعوها باعتبارهم مواطنين. وهذه القوانين هى التى تصون حرية المواطن، بل إن هذه القوانين هى مصدر الحرية.

وهناك دوما واجبات فى مقابل الحقوق. وبموجب العقد الاجتماعى تضع الإرادة الفردية ذاتها تحت الإرادة العامة، وليست هذه الإرادة العامة سلطة أو مؤسسة خارجية، وإنما هى الضمير الداخلى لكل مواطن فى المجتمع. ولذا تتخذ الطاعة عند روسو معنى جديداً، فهى طاعة أفقية حيث الجميع يطيعون الإرادة الكلية، ويبقى

كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط، ويظل - مثلما كان من قبل- حرا(٧٥).

فالفرد فى نفس الوقت الذى يتحد فيه مع الآخرين لا يطيع غير نفسه، فيظلّ حرّاً كما كان؛ لأن جوهر الكيان السياسى عند روسّو هو وحدة Union الحرية والطاعة. فالحرية رغم أنها جوهر المواطنة إلا إنها ليست مطلقة ، يقول روسو: "لا تعتمد الحرية على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة، بقدر ما تعتمد على ألا يخضع لإرادة شخص آخر، وهى تعتمد أكثر على عدم خضوع الآخرين لإرادتى الخاصة، ففى الحرية العامة ليس لأحد الحق فى أن يفعل ما تحرمه عليه حرية الآخرين، إن الحرية الحقيقية لا تدمر نفسها قط"(٧٦).

وليست علاقة المواطنين مع بعضهم البعض هيراركية أو تراتبية hierarchical بين حاكم ومحكوم، بل هى علاقة أفقية بين الجميع. على عكس الفريق الآخر من فلاسفة العقد الاجتماعى الذين اعتبروه عقدا بين الحاكم والمواطنين؛ فالحاكم ذات، والمواطن لم يعد موضوعا، بل هو أيضا ذات حقوقية وكينونة مستقلة مثل الحاكم. ومن ثم يحدث تعاقد بين طرفين كاملى الأهلية يتم بمقتضاه تنازل طرف لآخر ليسمح له بإصدار أوامر تنفيذية.

وفى كل الأحوال فإن العقد الاجتماعى ما هو إلا تنازل عن جزء من تلك الحرية وجزء من تلك المساواة لكى تقوم هيئة نابعة من الجمع المتساوى بتسيير الأمور، على أساس عقد اجتماعى مرتكز على قواعد يتفق عليها الجميع.

لكن روسو رأى -كما أشرنا سابقا- أنه بموجب العقد الاجتماعى تضع الإرادة الفردية ذاتها تحت الإرادة العامة، وليست هذه الإرادة العامة سلطة أو مؤسسة خارجية، وإنما هى الضمير الداخلى لكل مواطن فى المجتمع؛ حيث الجميع يطيعون الإرادة الكلية، ويبقى كل فرد -كما قلنا سابقا- رغم اتحاده مع الجميع، لا يطيع إلا نفسه فقط ، ويظل -مثلما كان من قبل- حرا. وهنا تكمن ماهية المواطن فى الحالة المدنية.

هكذا انتقل روسو -من خلال العقد الاجتماعى- من حالة الطبيعة إلى حال المدنية، ومن مفهوم الحق الطبيعى إلى مفهوم الحرية المدنية حيث المساواة والعدالة بين كل المواطنين. فالعقد الاجتماعى عند روسو هو أساس شرعية النظام السياسى، وهو منشأ الحكومة بوصفها شرطا لانتظام المجتمع. والدستور هو نص هذا العقد؛ وهو المعبر عن إرادة الشعب إذا تم التعبير عنها فى إطار عقد أصيل غير مزيف على حد تعبير كنت. وأفضل الدساتير هو الدستور الجمهورى-من وجهة نظره- لأنه قائم على العقد الأصلى(٧٧)، أى على التعاقد بين المواطنين، من أجل تأسيس إرادة عامة جمعية يوكلون السلطات الثلاث إلى تمثيلها، فالإرادة العامة للمواطنين هى مصدر العقد الأصلى وهى أيضا نتيجة له، ولذا فهى صاحبة السيادة. على أنه ينبغى الانتباه إلى أن العقد الأصلى عند كنت، ليس واقعة تاريخية، "وهو مستحيل بالفعل، إلا من حيث إنه فكرة تفيد فى دفع المشرعين إلى احترام إرادة عامة مسلم بها بجدية. لكن

إذا كان العقد الأصلى ليس سوى معيار للحكم على أنظمة الحكم، فكذلك تكون الإرادة العامة التى يفترض أنها تنبثق منه"[(٧٨)].

هذا على المستوى الفلسفى النظرى، أما على المستوى العملى، فقد تجلى مفهوم المواطنة بوضوح فى ارتباطه بمفهوم العقد الاجتماعى ومنظومة حقوق الإنسان بعامة فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر، فى مقدمة وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة ١٧٧٦ والتى جاء فيها:

"إن من الحقائق البديهية أن جميع الناس خلقوا متساويين، وقد وهبهم الله حقوقا معينة لا تنزع منهم، ومن هذه الحقوق حقهم فى الحياة والحرية والسعى لبلوغ السعادة. والحكومات إنما تنشأ بين الناس لتحقيق هذه الحقوق فتستمد سلطانها من رضا المحكومين وموافقتهم. وكلما سارت أية حكومة من الحكومات هادمة لهذه الغايات، فمن حق الشعب أن يغيرها أو يلزمها، وأن ينشئ حكومة جديدة، ترسى أسس تلك المبادئ، وان تنظم سلطاتها على الشكل الذى يبدو للشعب أنه أوفى من سواه لضمان أمنه وسعادته"[(٧٩)].

ومن الواضح هنا أن وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة تستلهم بشكل واضح أفكار العقد الاجتماعى فى جناحه الأكثر ليبرالية، الذى يعطى الشعب حق سحب الثقة من الحكومة، فى مقابل الجناح الآخر الذى يمثله هوبز الذى يعتبر العقد تنازلا نهائيا للحكومة ويعطيها الحق فى الحكم دون الرجوع إليه.

الفصل الثالث
متلازمة المجتمع المدنى والديمقراطية وفصل السلطات

لا يمكن قيام مجتمع مدنى بدون مواطنة، ولا يمكن أن نتحدث عن مواطنة بدون ديمقراطية. وفى المقابل من غير الممكن قيام ديمقراطية حقيقية بدون مواطنين بمعنى الكلمة يمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم مع بعضهم بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى.

وبالمنطق نفسه غير وارد أن تتحقق النتائج العملية للمواطنة فى أية ديمقراطية بدون الفصل بين السلطات.

فالمجتمع المدنى والديمقراطية والفصل بين السلطات ثلاثية متلازمة لا بد منها لتحقق المواطنة، إن تأثر أحد أضلاعها تأثر الضلعان الآخران. فكيف تجلى هذا التلازم فى عصر التنوير؟

وما أثر هذا التلازم فى التطور العام للفكر السياسى الغربى؟

أ) المجتمع المدنى والمواطنة:

البيئة الخصبة للمواطنة فى فلسفة القرن الثامن عشر وحتى الآن هى المجتمع المدنى، فهو أحد الآفاق التى يتحرك فيها المواطنون، وهو الهيكل العام الذى يضمهم فى مقابل الدولة. وقبل أن نلقى الضوء على معنى المجتمع المدنى وعلاقته بالمواطنة فى عصر التنوير، تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "المجتمع المدنى" علي جانب كبير من الأصالة.

فقد تزامن ظهوره مع ظهور الرأسمالية وتطور الدولة الحديثة، وتجلى هذا فى إدراك فيبر لبنية الحكم الشرعى الرشيد. كما انه يمتد فى التقليد الفلسفى الغربى حيث نجد أن للمجتمع المدنى أربعة جذور واضحة فى الفكر الغربى الحديث، خاصة فى القرن الثامن عشر.

-**الجذر الأول**: يرتبط بجون لوك -بالامتداد مع توماس هوبز- الذى أكد على الحاجة إلى الدولة للحد من الصراع بين المواطنين داخل المجتمع. ويتمثل إسهام لوك الأكثر أهمية فى تأكيده على الحاجة إلى الحد من سيادة الدولة حتى يتم احتفاظ المواطنين بحرياتهم المستمدة من القانون الطبيعى، ومن ثم ,فلا بد من وجود عقد اجتماعى بين الحكام والمواطنين يحترم الحقوق الطبيعية للأفراد، ولكن أيضا يسمح للدولة بحماية المجتمع من الصراعات المدمرة.

-**الجذر الثانى**: يرتبط بتوماس بين وحركة التنوير الاسكتلندية؛ حيث حاول بين وزملاؤه البرهنة على ان المجتمع يصبح "مدنيا" عندما

تمتد نشاطات التجارة والتصنيع بين قطاعات العمل المختلفة. وكما ان الدولة تتمدد ويزداد دورها فى فرض النظام وتقليل الصراعات ,فإنها قد تهدد الحريات الأساسية التى تجعل المجتمع المدنى مزدهرا. ومن منظورهم الحر الليبرالى فإن المجتمع المدنى إنما يتطور فقط حينما يكون الأفراد قادرين على ممارسة حقوقهم الطبيعية بحرية، أى عندما يصيروا مواطنين. والسوق يعطينا الفرصة للنمو بالمجتمع المدنى أكثر من الدولة ,لأن الحدود الموضوعة على قدرة المواطنين لإرضاء رغباتهم الفردية من الممكن تجاوزها فقط من خلال التبادلات التجارية. ودافع بين عن مؤسسات المجتمع المدنى ضد الحكومة، ونظر إليه نظرة متباينة مع نظرة هيجل، وأظهر نوعا من الحماس اللامحدود للمجتمع المدنى(٨٠)، وقال: "الحكومة فى أحسن أحوالها شر لا بد منه، وفى أسوأ أحوالها شر لا يمكن احتماله"(٨١).

ويعد توماس بين المجتمع المدنى شرطا ضروريا طبيعيا لحرية المواطن. ومن ثم كانت أفكاره إحدى الروافد الرئيسية للمجتمع المدنى الأمريكى بكل ما فيه من فاعلية وماله من سلطة على الدولة. وعلى العكس من تصور هيجل للطبيعة، يرى توماس بين أن الحكومة ليست شرطا لقيام المجتمع؛ لأن الطبيعة "منتظمة فى كل أعمالها"، وهذا هو السبب فى أن العناصر المتنوعة للمجتمع المدنى تندمج عفويا وتلقائيا بشكل هارمونى(٨٢).

-**الجذر الثالث**: يرتبط بألكسيس دى توكفيل (١٨٠٥-١٨٥٩) فى القرن التاسع عشر، والذى لم يتوجس خيفة فقط من إمكانية قوة

الدولة فقط بل أيضا من إمكانية استبداد الأغلبية. وقد تناول الجمعيات الاجتماعية باعتبارها الحصن الحصين فى مواجهة هذين التهديدين الذين يواجهان المواطنين الأفراد. وقد رأى ان الجمعيات التى تدار ذاتيا تكون قادرة على ان تمثل الإرادة الشعبية وبذلك توفر قاعدة مستقرة للحكم الذاتى. ومثل هذا المجتمع المدنى يقوم أيضا بتعليم جموع المواطنين ومراقبة أعمال الحكومة. كما أن المجتمع المدنى يسهل من توزيع السلطة داخل المجتمع، ويعطى للمواطن حق المشاركة المباشرة فى الشؤون العامة.

-**الجذر الرابع**: يتعلق بهيجل وامتداده المتمثل فى كل من كارل ماركس وانطونيو غرامشى. فقد أحدث هيجل انقطاعا مع النظرة التقليدية للمجتمع المدنى على أنه ظاهرة طبيعية ,فبدلا من ذلك اعتبر هيجل أن المجتمع المدنى نتاجا لعمليات تاريخية محددة، واعتبر أن تقسيم العمل يخلق نظاما طبقيا داخل المجتمع ومن ثم يزداد الصراع بين الطبقات. المجتمع المدنى فى نظره يوجد بمختلف الجمعيات والشركات والطبقات التى توجد بين طبقات المجتمع الأساسية، وشكل الدولة وطبيعتها هو نتاج للطريقة التى يتشكل بها المجتمع المدنى. والأخير يقف بين المواطنين والجهاز التشريعى الذى يمثل مصالحهم مع الدولة. والصراعات التى تحدثها تلك العمليات داخل المجتمع المدنى تؤدى إلى تدميره فى حالة غياب الدولة القوية ,وفى نظرة هيجل العضوية فإن الدولة إنما توجد لحماية:المصالح العامة -كما تحددها هى- وذلك من خلال التدخل فى أنشطة المجتمع المدنى.

وقد التقط ماركس تلك الفكرة؛ حيث افترض أن المجتمع المدنى فى النظم الرأسمالية ينشأ بواسطة البرجوازية. ولذلك افترض ماركس أن المجتمع المدنى يقع أسيرا للبنى الاقتصادية التى لا يستطيع بنفسه تغييرها. والثورة التى تتجاوز الحدود المدنية للمجتمع المدنى تكون بذلك ضرورية لإحداث مشروع التغيير.

أما غرامشى المؤيد الأهم للتحليل الماركسى للمجتمع المدنى، فقد تجنب التحديد الاقتصادى كما أوضحه معلمه الفكرى ماركس، وذلك من خلال القول بأن الجمعيات الاجتماعية هى آليات لممارسة السيطرة على المجتمع. فهى فاعل مستقل داخل المجتمع، ومن ثم لا يمكن التغاضى عن كونها آلية فعالة لتغيير ظروف العمال والفلاحين فى المجتمع. والسلطة التى تمارسها الطبقة المسيطرة على غيرها فى المجتمع من الممكن الانقلاب عليها، وذلك بتنمية الجمعيات المهيمنة الموازية والتى تمثل طرائق بديلة لتنمية المجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أن البذور الأولية فى الفلسفة السياسية الحديثة لمفهوم المجتمع المدنى عند الغرب تتمثل فى المفاهيم التى تم بلورتها فى إطار المواطنة عامة، ونظريات العقد الاجتماعى خاصة ، مثل:

*مفهوم "حالة الطبيعة" .. وهى حالة الفطرة التى كان يعيش الناس فيها بلا قانون أو نظام. وهى الحالة الأولى التى كانت الناس عليها قبل نشأة النظم الاجتماعية والسياسية والدينية.

*مفهوم "عقد الاجتماع" .. الذى تحول فيه الإنسان من حالة الفطرة والطبيعة واللانظام إلى حالة الاجتماع والنظام السياسى والدينى.

*مفهوم "حالة المدنية" .. وهى تلك الحالة التى تحول الناس إليها والتى سادت فيها النظم ونشأت فيه السلطة السياسية والدينية.

*مفهوم "عقد الحكومة" .. الذى ينعقد بين المواطنين والحاكم، ويعطى للدولة أساس وجودها الشرعى.

وعندما وصلت هذه المفاهيم إلى "أوج اكتمالها مع كل من لوك وروسو برز مفهوم المجتمع المدنى وكأنه الغاية التى كانت تسعى إليه"(٨٣).

ويرجع الفضل بشكل مباشر فى انتشار اصطلاح "المجتمع المدنى" إلى عصر التنوير وعلى وجه التحديد إلى الكتابالمشهور عن هذا المفهوم وعنوانه " مقال فى تاريخ المجتمع المدنى An Essay on the History of Civil Society" الذى ظهر سنة (١٧٦٧)، للفيلسوف الاسكتلندى التنويرى آدم فيرجسون Adam Ferguson (1723-1816). وقدم فيرجسون فى هذا الكتاب نظرية تشرح مراحل تطور الإنسانية من الناحية الاجتماعية الثقافية، حيث قال بوجود ثلاث مراحل للتطور الثقافى الاجتماعى، على النحو التالى:

-المرحلة الأولى: هى المرحلة الوحشية التى كان يتصرف فيها الإنسان وفق منطق الغريزة الحيوانية الخالصة.

-المرحلة الثانية: هى المرحلة البربرية التى ظهرت فيها الملكية الخاصة حيث ظهر المجتمع التجارى القائم على المصلحة الذاتية وتحقيق الثروة.

-المرحلة الثالثة: هى مرحلة المجتمع المدنى الذى ظهرت فيه

الروابط الاجتماعية الراقية، وتحكمه الأخلاق، وتسود فيه نظم سياسية حرة وغير مستبدة، ويسيطر على النزعات البربرية والفردية الأنانية؛ ولذا تمثل هذه المرحلة الحضارة فى جانبها المتمدين(٨٤).

وقد تمت ترجمة كتاب فيرجسون فى السّنة التّالية لصدوره (١٧٦٨) إلى اللغة الألمانيّة. ومن المؤكد أن كنت قد عرفه لأنه ذكره فى كتاب "نقد ملكة الحكم" فقرة ٨٣. كما عرفه هيجل، وتحدث عنه فى "الكتابات اللاهوتية المبكرة". يقول أنوود:" تعبير المجتمع المدنى يدين بشيوعه فى ألمانيا إلى كتاب فيرجسون"(٨٥).

ولذلك فقد كان معروفا لهيجل منذ فترة مبكرة. لكنه تبلور مع هيجل حيث نظر إليه على أنه المجال الذى يتوحد فيه المواطنون "وفقا لمصالحهم، وحيث تدخل الجمعيات المشكلة على هذا النحو فى علاقة، وغالبا فى نزاع. وهكذا يخلق فى الحياة الاجتماعية نظام خارجى بالكلية ناتج عن اتفاق الحاجات وتحديدها المتبادل، ومفروض من قبل تشريع جماعى"(٨٦).

لكن المجتمع المدنى غير مستقر Unstable(٧٨)، مما يستلزم كيانا أعلى منه لكى يعيد إليه استقراره، وهذا الكيان هو الدولة فى نظر الشموليين، بينما يرى الليبراليون أن القضاء كفيل بهذا، ويقتصر دور الدولة على المراقبة والدعم وتنفيذ الأحكام.

وقد ذهب ت.هـ. جرين إلى أن الدولة مجرد حكم بين المواطنين فى كل الجوانب، وجدير بالذكر أن جرين كان أستاذا فى جامعة أكسفورد وقد تأثر كثيرا بالفلسفة المثالية الألمانية، وأسهم بدور فى

تكوين الشباب الذين أرسوا فى البرلمان وفى الخدمة المدنية أسس الاشتراكية البريطانية التى نعرفها اليوم. ويرى جرين فى كتابه "أسس الالتزام السياسى"١٨٨٨م أن الآراء الاسمية النفعية تترك المرء فى واقع الأمر مجرد ذرة اجتماعية لا غير، يصارع على غير هدى مع الذرات الأخرى، وليس حيوانا اجتماعيا بأى معنى من المعانى. ولم يكن جرين شموليا لأنه بالفعل يترك متسعا لحقوق المواطن والتزاماته[٨٨].

والدولة مقيدة بالدستور فى ممارستها لسلطتها تجاه المواطنين كأفراد أو كمجتمع مدنى. ومن حق الشعب أن يخضعها للمساءلة، ويراقبها من خلال البرلمان، ومن خلال أى قناة من قنوات التعبير عن الرأى، ومن خلال التقاضى، بل ومن حق البرلمان، وهو معبر عن إرادة الشعب أن يخلع الحكومة أو الحاكم عن طريق سحب الثقة، عند الإخلال بالدستور أو إهدار القانون أو الفساد. وجوهر الليبرالية هى الحرية الفردية فى الميدانين الاقتصادى والسياسى، والتعددية الأيديولوجية والتنظيمية الحزبية والنقابية التى لا يضمنها سوى النظام البرلمانى الديمقراطى الذى يفصل فعليا بين السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية والقضائية. ويضمن الحريات الشخصية والعامة بما فى ذلك حرية المعتقد الدينى[٨٩].

ويحتل المواطن فى التصور الليبرالى محور الارتكاز فى البناء السياسى، ويتمتع فيه المجتمع المدنى بقسط وافر من الحرية، وذلك عند جون لوك وتوماس بين وآدم فيرجسون مثلا. لقد جاء مفهوم

المواطنة ليحسم الصراع الذى كان محتدما فى العصر الأوربى الحديث بين جهات ثلاث: الدولة كتعبير عن السلطة السياسية المستبدة، والكنيسة كتعبير عن السلطة الدينية التى تحتكر الحقيقة المطلقة، والمجتمع كتعبير عن مصالح المواطنين.

ولذا كانت النظرة إلى العلاقة بين أقطاب الصراع، ترى كل جهة باعتبارها فى مواجهة الجهات الأخرى، خاصة وأن كل جهة تعطى لنفسها حق الهيمنة عليها. فالجهات الثلاث تقف متصارعة، وتنظر إلى بعضها البعض كجهات متقابلة.

ومن ثم فالمجتمع المدنى يقف كقطب مواجه للدولة والكنيسة، فكينونته تتمثل فى تعينها كقطب "آخر" ضد السلطة السياسية المستبدة والسلطة الدينية الكنسية. ولقد بينت هذه التجربة التاريخية عدم صلاحية حكم رجال الكهنوت أو السلطة الدينية الكنسية. كما بينت بالمثل الخطأ الفادح التى وقعت فيه التصورات الشمولية التى تقول بالهيمنة الكاملة للدولة على المجتمع المدنى.

ولذا يعتبر جون جراى John Gray فى كتابه "يقظة التنوير Enlightenment's Wake " أن هيمنة الدولة على المجتمع المدنى تؤدى إلى القضاء عليه، أما ترك المجتمع المدنى يعمل دون تدخل فى إطار منظومة قانونية سيؤدى إلى نموه وتقدمه، شأنه فى ذلك شأن السوق الذى ينمو نتيجة للمبادرة الفردية والعمل الحر[٩٠].

إن المجتمع المدنى يقدم روابط جماعية تستطيع أن تحقق الكثير للمجتمع العام، بل وتحقق ما لا تستطيع أن تحققه أى

حكومة فى القضاء على النزعات الفردية الأنانية غير المستنيرة، ويؤكد روبرت وثنو Robert Wuthnow معنى قريبا من هذا عندما يقول :"تقوم الجماعات الصغيرة بدور يفوق إلى حد كبير ما يعتقده كثير من المنتقدين لها؛ لأن الروابط التى تنشئها ليست ضعيفة على الإطلاق؛ حيث يستشعر الناس فيها وجود من يتولاهم بالرعاية؛ حيث إن كلا منهم يساعد الآخر... وتكشف العلاقات التى توجد بين أعضاء الجماعات الصغيرة، عن كوننا لسنا مجتمعا من مجموعة من الأفراد المنعزلين الذى يطمع كل واحد منهم فى النجاة بنفسه فقط"(٩١).

ولن تنضبط العلاقة بين الحكومة والمجتمع المدنى بدون الفصيل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية على ما أكد شارل دى مونتسكيو فى كتابه "روح القوانين"، كما انتقد بشدة الحكم المطلق(٩٢).

وإذا أراد المجتمع بمعناه العام تحقيق العدالة القانونية والمساواة المستنيرة بين المواطنين، والقضاء على التمييز والنبذ والتفرقة ومراكز القوة؛ وضمان الحريات العامة؛ وترسيخ الطابع السلمى والحضارى للصراع؛ فلا سبيل إلى ذلك إلا بتكريس مبدأ الفصل بين السلطات Separation of Powers التشريعية والقضائيةوالتنفيذية، فلا فاعلية للديمقراطية دون هذا الفصل كما قال جون لوك فى عصر العقل، ومونتسكيو وروسو وكنت وهاملتون فى عصر التنوير.

ب) الديمقراطية والمواطنة:

تعنى الديمقراطية أن المواطنين، وهم مجموع الأمة، مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. ومعنى هذا أن يقوم المواطنين بانتخاب وكلاء عنهم انتخاباً سليماً صالحاً فى المجالس التشريعية الرقابية، وأن يتم اختيار الحكومة من الأغلبية الفائزة فى الانتخابات، وأن يكون للحكومة وزراء خاضعين لمراقبة نواب الأمة الممثلين للمواطنين، ويكون لنواب الأمة حق التشريع القوانين التى تحكم بها السلطة القضائية، كما يكون لنواب الأمة حق مراقبة الحكومة، ومحاسبة الوزراء على تصرفاتهم، ومسئوليتهم أمام النواب، و منحهم الثقة أو سحبها منهم لبقائهم أو بقاء بعضهم أو خروجهم من الوزارة، وبالجملة تنسيق الأعمال على الوضع الذى ترتضيه .

وعلى ذلك فالديمقراطية معناها أن تحكم الدولة بواسطة المواطنين، بواسطة الشعب ولمصلحة الشعب. هذا هو مبدأ الديمقراطية ومعناها. والديمقراطية لغوياً هى حكم الشعب وهى مصطلح أصله يونانى؛ فقد كانت أثينا والمدن اليونانية تحكم قبل الميلاد (٥٧٨ ق.م -٣٣٥ ق.م)، بواسطة ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، وكان الرجال فقط يجتمعون فى الساحة العامة ويقترحون القوانين ويصوتون عليها، ثم يتم اختيار بعض الرجال بواسطة القرعة لتنفيذ ما تم الاتفاق عليه. وجدير بالذكر -كما سبق الإشارة- أنه لم يكن يوجد فى ذلك الوقت أى دور للمرأة فى السياسة

والإدارة، فالديمقراطية اليونانية استبعدت المرأة والعبيد، ولم يكن مفهوم "حقوق" المواطن معروفا لديهم كما هو متعارف عليه في عصرنا(٩٣).

وفي العصر الحديث كان من أهم المفكرين الذين دعوا إلى الديمقراطية جون لوك الذي ذهب إلى "أن الفوضى ليست البديل الوحيد للاستبداد، فهنالك الحكم الدستوري المقيد الذي يمنع الفوضى والاستبداد معا"(٩٤).

وذهب إلى أن أهم الحقوق الطبيعية هي الحق في الحياة والحق في الحرية والحق في الملكية الشخصية. وأن هذه الحقوق غير قابلة للنقاش لأنها تولد مع الإنسان ولا يحق لأي إنسان آخر سحبها منه. ورأى أن المواطنين يتنازلون عن جزء من حريتهم للحكام من أجل حفظ الأمن ورعاية المصالح المشتركة في إطار ديمقراطي. وهذا التنازل عن بعض الحريات الفردية للسلطة المركزية مقيد باتفاقية أو عقد أو دستور متفق عليه بين المواطنين والحكام، وأن شرعية الحاكمين ليس له مكان إذا لم يوجد مثل هذا العقد.

وقد أثرت أفكار لوك على القادة الأمريكان مثل توماس جيفرسون (١٧٤٣-١٨٢٦) ثالث رئيس للولايات المتحدة(١٨٠١)، والذي كان له دور في الثورة الأمريكية the American Revolution ضد التاج البريطاني في العام ١٧٧٦م، وكتب وثيقة الاستقلال الأمريكي، وتبنى جميع أفكار جون لوك وضمنها في إعلان الاستقلال.وعندما كان حاكما لولاية فيرجينيا(١٧٧٩-١٧٨١)، أصدر وثيقة فيرجينيا للحرية

الدينية. وأيضا من أكبر دعاة المواطنة والديمقراطية فى الولايات المتحدة فرانكلين (١٧٠٦-١٧٩٠) الذى شارك فى كتابة وتوقيع لاستقلال الأمريكى. وكان مشهورا فى صالونات باريس بأنه الفيلسوف التنويرى، ودوره فى تحويل التنوير من حالة الكلمة إلى حالة الفعل فى أمريكا معروف جدا.

ويوجد مفكر آخر من رجال الديمقراطية ودعاتها فى عصر التنوير، أسبق من مفكرى التنوير فى الولايات المتحدة، بل له تأثير واضح بجوار لوك على رؤيتهم لشكل النظام السياسى، هو الفيلسوف الفرنسى مونتسكيو، فى كتابه "روح القوانين"، الذى دعا فيه إلى الحكم الديمقراطى، واعتبر أن "طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها ملك ورعية فى آن واحد"(٩٥).

وقد ظهر لنا من قبل دوره فى المناقشات بين هاملتون وغيره من التنويريين الأمريكان حول النظام الفيدرالى الديمقراطى الأمثل الذى ينبغى أن تكون عليه الولايات المتحدة.

أما الملهم المباشر للثورة الفرنسية فهو جان جاك روسو الذى أصل للديمقراطية فيكتابه "العقد الاجتماعى" وغيره من المؤلفات، على ما ظهر لنا فيما سبق. فلقد رأى روسو فى الديمقراطية صورة لاتحاد يستطيع، بواسطة كل القوى المشتركة، أن يحمى الشخص وممتلكات كل مشارك فى الاتحاد، ويبقى كل فرد، رغم اتحاده مع الجميع، حرا(٩٦)؛ وكل مواطن عضو فى مؤسسة السيادة مع سائر الأعضاء، وهو عضو فى الدولة(٩٧).

إنّ المواطنين هم مشرعو القوانين، ولا يخضعون إلا لما يشرعونه[٩٨]. ويعد الممثلين الذين يختارهم مجلس السيادة ليكونوا الحكومة، مجرد موظفين officers، مجرد وكلاء Agents، لا يملكون سلطة القرار، إنهم ليس سادة، بل خدام للشعب[٩٩]. وهذا هو جوهر الديمقراطية.

وقد أثر روسو فى كنت تأثيرا كبيرا، وقد تجلى هذا التأثير فى نظرة كنت إلى النظام الديمقراطى؛ حيث أكد أن النظام الديمقراطى لا معنى له بدون مواطن كامل الأهلية. فالنظام السياسى كله عند كنت يقوم على مفهوم المواطن؛ فالدولة تتكون من أعضاء، وأعضاؤها هم المواطنون، وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم فى النظام الديمقراطى هى:

١-الحرية القانونية: وتتمثل فى عدم إطاعة أى قانون آخر غير ذلك القانون الذى وافقوا عليه.

٢-المساواة المدنية: وتتمثل فى عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب، إلا ذلك الذى فرض عليه الالتزام قانونيا، ويستطيع الشعب إلزامه.

٣-الاستقلال المدنى: ويتمثل فى كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه وقواه الخاصة بوصفه عضوا فى الدولة، لا لهوى أى شخص من أبناء الشعب. وتلك هى الشخصية المدنية التى تقوم فى أنه فى أمور الحق والقانون لا يجوز أن ينوب عنه (يمثله) غيره[١٠٠].

لكن يرجع كنت ليميز بين مواطنين فعالين وغير فعالين، فالشخصية المدنية لا يتمتع بها النساء والقصر والأجراء الذين يعتمدون على إرادة سواهم فى الإنفاق والحماية. وليس لهؤلاء حق التصويت، ولا حق المشاركة فى التشريع . غير أن عدم تمتع هؤلاء بالشخصية المدنية لا ينفى أنهم بشر لهم حق الحرية والمساواة بصفتهم الإنسانية، لا بصفتهم المدنية، ورغم عدم حقهم فى التصويت والتشريع، فليس من حق المواطنين الفعالين أن يشرعوا قوانين تتعارض مع الحق الطبيعى فى الحرية والمساواة الإنسانية. ويمكن أن يرتقى المواطن غير الفعال إلى مرتبة المواطن الفعال بالجهد والسعى لامتلاك الإرادة التى تمكنه من الانفصال عن إرادة غيرهم(١٠١).

والمواطنون هم أساس الدولة، فهم الذين يكونون الشعب، والشعب هو السيد الكلى، هو مصدر السلطات. والدستور والقانون أخذا الشرعية بموافقة المواطنين، فهما صادران من إرادة الشعب. ولذا على الدولة أن تعتمد القوانين التى تصون حقوق كل المواطنين(١٠٢).

وليس النظام الديمقراطى الجمهورى المطابق لمبدأ الحق، هو فقط القائم على الفصل بين السلطات، بل هو أيضا النظام القائم على التمثيل البرلمانى الذى يختار فيه المواطنون من يمثلهم فى المجالس التشريعية، لأن التمثيل البرلمانى هو أفضل نظام، بل هو النظام الوحيد عند كنت الذى يمكن أن تنشأ فيه حكومة جمهورية. وأية حكومة تقوم على نظام آخر غير نظام التمثيل هى حكومة

استبدادية حتى ولو زعم دستورها أنها جمهورية! فالحكومة يجب أن تكون تمثيلية Representative[١٠٣].

وقد اعتقد كنت "أنه فى النظام الجمهورى يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظرا لأنهم، أى المواطنون، راغبون فى تأمين حقوقهم، فهم يوصون نوابهم بسن القوانين التى من شأنها أن تحمى حقوقهم"[١٠٤]. فالنواب هم الممثلون للإرادة العامة الواحدة للمواطنين[١٠٥]، ولذا فعليهم أن يقوموا بكل ما من شأنه تأكيد وحماية حقوق المواطنين[١٠٦].

ويقوم الدستور الديمقراطى الجمهورى على ثلاثة مبادئ ذات علاقة مباشرة بالمواطن، وهى:

١- الحرية:

الحرية حسب تعريفها القانونى الخارجى، وليس حسب التعريف الميتافيزيقى، هى ألا يخضع المواطن لأى قانون خارجى إلا القوانين التى وافق عليها حسب النظم الديمقراطية. فالمواطنون فى الدولة الجمهورية يتمتعون بالحرية الفردية.

وليس معنى هذا رفض الشرائع الإلهية؛ لأن " قوانين الإله Laws of God التى لا أقدر أن أعرفها إلا بعقلى ليست ملزمة لى إلا من حيث أنى استطعت أن أوافق عليها(لأننى لا أعرف الإرادة الإلهية إلا بالقانون الذى قد فرضه عقلى على حريتى My Liberty"[١٠٧].

ويرفض كنت تعريف حرية المواطن على أنها امتياز Privilege للمواطن أن يفعل ما يريد على شرط ألا يضر بأحد؛ لأن هذا

التعريف تحصيل حاصل؛ إذ ما معنى الامتياز هنا؟ إنها تعنى إمكان The Possibility الفعل عندما لا يضر بأخر. ومن ثم فإن تعريف هذه الامتياز ينتهي إلى أن "الحرية هى إمكان أفعال لا يوجد بها إضرار بأحد. أى أن المرء عندما يفعل لا يضر بأحد فقط عندما لا يضر بأحد"(١٠٨)! والمبدأ الكلى للحق عند كنت هو "أن يجعل كلُ فعل يمكن بنفسه أو بالحكمة التى يمثلها، حرية كل شخص ملازمة لحرية أى شخص آخر، بطريقة تتفق مع قانون عام صحيح"(١٠٩).

٢-التشريع المنطبق دون استثناء على الجميع بوصفهم تابعين:

يخضع الجميع دون استثناء لتشريع مشترك A Common Legislation، بوصفهم تابعين As Subjects كلهم له. فالجميع سواء أمام القانون، ولا يجوز لامرئ مهما كان وضعه أو مكانته، أن يرفع نفسه فوق القانون، ولا أن يلزم أحدا آخر باتباع قانون إلا إذا كان هذا القانون يعطى لهذا الآخر الحق فى إلزامه هو أيضا بهذا القانون على نفس المستوى والدرجة.

٣- حق المساواة بين المواطنين:

الكل متساوون بوصفهم أعضاء فى الدولة، أى بوصفهم مواطنين، ففى الدستور الجمهورى، لا مجال للقول بوجود نبلاء يستمدون نبلهم بالوراثة، والمناصب لا تأتى نتيجة الوراثة أو شرف العرق، بل نتيجة الكفاءة والقدرة والإخلاص فى العمل. إن إرادة الشعب إذا تم التعبير عنها فى إطار عقد اجتماعى أصيل غير مزيف لا يمكن أن تقبل منح أى منصب بالوراثة دون الكفاءة(١١٠).

إن الأفكار الديمقراطية التى قدمها فلاسفة عصر التنوير، وغيرهم من رجال السياسة والاقتصاد والاجتماع، فضلا عن تراكم التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كانت هى الأرضية التى أدت إلى قيام الشعوب الغربية تباعا بالاندفاع نحو التغيير السياسى تجاه الديمقراطية والمواطنة الحقيقة،فقامت الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م، وحطمت الأغلال، ورفعت شعار "حرية، مساواة، إخاء"، وهو الشعار الذى تبناه سائر الديمقراطيين(١١١)، ومن قبلها الثورة الأمريكية(١٧٧٦). ومن بعدهما ثورات أخرى فى أوربا تسعى إلى الديمقراطية والحرية، والى نشر العدل بين الناس، والانتقال من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطنة، عبر نماذج متنوعة للديمقراطية، فالديمقراطية ليست نموذجا واحدا، وإنما آلية للحكم وطريقة لتداول السلطة، ولا تنطوى على مضمون ثابت؛ لأن المضمون يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن أيديولوجية إلى أخرى.

ولا شك أن الديمقراطية الحقيقية كآلية للحكم تظل هى أقل الآليات سوءا، أى أن سوءاتها أقل من غيرها، وأكثرها قدرة نسبيا على تحقيق العدالة الاجتماعية؛ لأن الديمقراطية –أو هكذا ينبغى أن تكون– تعزز حكم الأغلبية التى لا تملك رؤوس الأموال ولا يملك أفرادها كلٌ على حدة نفوذا اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا، وبالتالى تساعد على موازنة المصالح بينهم وبين أصحاب رؤوس الأموال وذوى النفوذ.

كما أن الديمقراطية تعزز فرص منع الطغيان بأنواعه، وتعزيز الطابع السلمى للصراع بين القوى السياسية، وبالتالى حفظ السلام السياسي والاجتماعى، وتحقيق الفرز السياسى والاجتماعى، وتجديد الروح السياسية باستمرار، ورسم الحدود التى تضمن الحقوق وتصون الحريات دون خلط بين ما هو عام وما هو خاص، بل ودون طغيان ما هو خاص بفرد على ما هو خاص بفرد آخر؛ لأنها تحدد معالم الحرية الخاصة وفى الوقت نفسه تضمن هذه الحرية. كما تدعم مفهوم المواطنة حيث كل فرد يساهم بصوته فى تقرير مصير بلده، وله الحق من خلال القنوات المشروعة فى التعبير عن رأيه ...الخ.

لكن من أسف توهم بعض الفلاسفة أن الديمقراطية هى حكم الرعاع، مثل أفلاطون الذى نقد الديمقراطية، وزعم أن هذا النوع من التنظيم الاجتماعى مقترن "بحكم الرعاع " الذى يتأثر بالخطابة التى تحرك عواطف الجمهور أكثر من تأثره بالفكر النير (والخاص بالقلة أو بالملك- الفيلسوف، كما جاء فى جمهورية أفلاطون)(١١٢).

بل اعتبر أفلاطون النظام الديمقراطى "أحد أنظمة الحكم الفاسدة، وجعله يحتل المكانة قبل الأخيرة فى دورته لأشكال الحكومات الفاسدة؛ بل جعل الطغيان-وهو أشد أشكال الحكم فسادا وسوءا- نتيجة مباشرة للديمقراطية"(١١٣).

ويعكس أفلاطون وجهة نظر نخبوية متعالية وضيقة الأفق، ولا تقل فى مساوئها عن مساوئ الحكم الثيوقراطى Theocracy(١١٤)؛ فهو

لا يدرك قيمة الحرية ولا قيمة المساواة، فقد فهم الحرية على أنها نظير الفوضى، وظن أن الناس طبقات بحكم المولد، وليس بحكم العمل والجهد، ومن يولد عبدا أو يولد من أب من فئة العمال لا يمكن أن يتحول عن طبقته(١١٥)!

وقد أثبت فلاسفة القرن الثامن عشر تهافت هذه التصورات؛ لأنها ضد مصالح المواطنين، وتأكيد لمصالح النخبة، ولأنها ضد القانون الطبيعي. وكل من ينحاز إلى مصالح المواطنين لابد وأن يفتح المجال للديمقراطية، ويعطي المجتمع المدنى المساحة اللائقة به، وفى ظنى أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع مدنى حقيقى إلا بتفعيل الديمقراطية فيه وفى سائر قطاعات المجتمع العام. ذلك أن الديمقراطية فى المجتمع المدنى غير منعزلة عن الديمقراطية فى سائر قطاعات المجتمع العام.

وإذا كانت الديمقراطية هى الأسلوب الأمثل فى إدارة المجتمع المدنى، فإنها لا يمكن أن تحقق أغراضها، بل ولا يمكن أن تكون ديمقراطية حقيقة، دون أن تعم سائر القطاعات، من أسفل إلى أعلى، بحيث تصير ديموقراطية كاملة وليست ديمقراطية مبتورة بمعناها الغربى التقليدى أو بمعناها الشرقى المزيف؛ حيث إنها -بالمعنيين- ليست ديمقراطية بشكل كامل.

وقد ظهر فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كتابات وأحاديث تؤكد على أن علاج مشكلات الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية، مثل وثائق حقوق الإنسان، الدساتير المكتوبة، حق الانتخاب للجميع،

الاقتراع السرى، الدوائر الانتخابية المتكافئة، تناوب المناصب، التعليم الإلزامى، الخ. ولو تم تطبيق الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك، فسوف يؤدى هذا إلى العدالة الاجتماعية والاقتصادية(١١٦).

ومن هنا سوف تغدو الديمقراطية أكبر ضامن للسلام الاجتماعى، بل والسلام الدولى؛ لأن المرء لا يكاد يجد دولتين ديمقراطيتين تتحاربان معا. وترجع هذه الفكرة إلى كنت الذى يرى أن الشعب إذا كان يحكم نفسه فإنه يكون أكثر إعراضا عن دفع تكاليف الحرب وعن مواجهة شعب آخر ديمقراطى، ويكون أكثر إدراكا لإهدار الحرب لنفوس أبنائه ولموارده وطاقاته، كما تكون سببا للديون التى هى بدورها قد تكون سببا لحرب جديدة، وما تسببه الحرب من تعطيل نمو تقدم الطبيعة الإنسانية وإعاقة تحول الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدنى، يقول كنت:

" تبديد قوى الدول عن طريق الصرف على الأسلحة التى تستخدمها كل دولة فى مواجهة غيرها، والدمار الناتج عن الحرب، وعلاوة على كل هذا احتياج الدولة الدائم لأن تكون فى وضع استعداد للحرب، كل هذا يترتب عليه إعاقة النمو الكامل للطبيعة الإنسانية"(١١٧).

وما يدعم حالة السلم هذه قيام رابطة عالمية من الدول الديمقراطية التى تقوم على دساتير جمهورية ويحكمها مبدأ سيادة القانون. حيث ينص كنت فى المادة الأولى من المواد النهائية

لتحقيق السلام الدائم على لزوم أن تكون الدولة ذات دستور جمهورى. ويتعين الدستور الجمهورى الضامن للديمقراطية فى كل دولة، وبالتالى الضامن للسلام، بمجموعة من المبادئ سبق الإشارة إليها ، لكن لا بأس من إعادة التأكيد عليها، وهى:

"أولا:مبادئ حرية أفراد المجتمع (بوصفهم بشرا).

وثانيا:مبادئ اعتماد الكل على تشريع واحد مشترك (بوصفهم رعايا).

وثالثا: قانون المساواة بينهم(بوصفهم مواطنين)"(١١٨).

هذا فيما يتعلق بالدولة ذاتها، أما علاقاتها بالدول الأخرى، فيتضح من المادة الثانية من المواد النهائية والتى تنص على أن " قانون الدول يلزم أن يقوم على أساس اتحاد بين الدول الحرة"(١١٩)

إذن فالديمقراطية هى شرط من الشروط اللازمة لتحقيق السلام الدائم، وهى أكبر ضامن له. وقد سعى كينيث والتز Kenneth Waltz إلى البرهنة على أن كنت رغم دعوته للسلام الدائم لم يعتبر مشروع السلام الدائم قابلا للتنفيذ العملى، ولا شك أن ما ذهب إليه كينيث يتعارض كلية مع النصوص قاطعة الدلالة الواردة فى كتاب كنت "مشروع للسلام الدائم"(١٢٠).

من ناحية أخرى يلاحظ أن الديمقراطية الغربية تقوم بإصلاح وتجديد نفسها باستمرار، لأنها ليست نظاما مثاليا بإطلاق، شأن أى نظام إنسانى، لكنها إن طُبقت بإخلاص، فإنها أقل الأنظمة سوءا،

ويمكن تقليص مساوئها بالحرص على الإصلاح الذاتي باستمرار، وتجديد وتطوير آلياتها بتطور وتغير واختلاف الظروف.

وهذا ما حدث مع الثورة الفرنسية التي جددت آليتها الديمقراطية على مدار قرنين من الزمان. ورغم تجددها المستمر وإصلاحها الذاتي عبر عدة مراحل، فلاشك أنها لا تزال بحاجة إلى الاكتمال، حتى يتسع مفهوم المواطنة فيها ليشمل الجميع دون تمييز على أساس العرق أو المادة.

كما حدث في الولايات المتحدة، فهي لم تصل دفعة واحدة إلى مفهوم مكتمل نسبيا للمواطنة مع بدء الثورة الأمريكية، ولم تنضبط نسبيا آليات الديمقراطية فيها، إلا بعد المرور بمراحل عديدة بعد الثورة. وفي ظني أنه لا يزال أمامها مراحل أخرى من التطور، والإصلاح الذاتي باستمرار لتجديد آلياتها.

فالعالم الغربي المعاصر الذي يرفع شعار الديمقراطية يشتمل على جوانب كثيرة غير ديمقراطية؛ فالدعاية الممولة من جماعات المصالح التي تملك الأموال والإعلام المنحاز غير المحايد، يضلل الجماهير أثناء فترة الانتخابات. وتملك مجموعات الضغط القوية حتى وإن كانت قليلة العدد تحقيق رغباتها إذا كانت متغلغلة في النظام العام للدولة، كما هو الحال بالنسبة للوبي اليهودي في الولايات المتحدة الأمريكية. وفي الولايات المتحدة الكلمة النهائية ليست للأصوات الناخبة، وإنما "للمجمع الانتخابي "Electoral College، فالمجمع لكل ولاية باستطاعته أن يرفض الشخص الذي

انتخبه الشعب. وأعضاء المجمع يعينون للقيام بهذه المهمة ولهم الحق أن يرفضوا الشخص الذى انتخبه الشعب إذا لم يكن "مؤهلا" بحسب تقييم المجمعات الانتخابية فى الولايات المتحدة. والتعيين يتم تقاسمه (بالأساس) بين أفراد الأحزاب السياسية المسيطرة على الساحة السياسية. وفى بريطانيا تضمن الأحزاب القوية عدم وصول أى أشخاص لا ترغب فيهم إلى منصب رئيس الوزراء. ويفرض قانون الانتخابات الرئاسية فى فرنسا على الذين يرشحون أنفسهم الحصول على تزكية عدد غير قليل من الشخصيات الفرنسية البارزة فى المجتمع قبل أن يسمح لهم الدخول فى الانتخابات. فالانتخابات فى الدول الغربية أو فى غيرها ليستديمقراطية بشكل كامل.

ج) الفصل بين السلطات والمواطنة :

لا شك أن من أهم إسهامات التقليد الليبرالى الديمقراطى التى مهدت الأرض أمام تأكيد المواطنة على أرض الواقع نظرية الفصل بين السلطات، فهى ركن من أركان الديمقراطية؛ لعدم طغيان سلطة على أخرى، وبالتالى حماية المواطن من بطش أية سلطة؛ فعندما تتجاوز سلطة حدودها تقف لها السلطات الأخرى.

والحرية السياسية لا يمكن أن تحدث بدون الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، حتى لا يحدث استبداد أو إفراط فى استخدام السلطة، إذ لا بد كما يرى مونتسكيو "أن تضع السلطة حدا للسلطة"، ومن الخطأ الجسيم أن تجتمع السلطات كلها فى يد سلطة واحدة؛ فهذا هو الاستبداد ، وهنا تضيع حرية المواطن(١٢١).

ولا شك أن نظرية الفصل القاطع بين السلطات بشكلها الذى قدمه مونتسكيو قد تجاوزت نظرية جون لوك؛ إذ أن لوك "كان يرى أن أفضل نظم الحكم هو الملكية الدستورية، وفيها تكون السلطة التنفيذية والقضائية فى يد الملك، وتكون السلطة التشريعية فى يد الهيئة البرلمانية المنتخبة من الشعب"(١٢٢).

وقد تدعمت نظرية الفصل بين السلطات الثلاث مع كنت، بوصفها ضمانا لحقوق المواطنين وتدعيما للحرية السياسية فى الدولة ومنعا للاستبداد، إذ رفض كنت تركيز السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية فى يد الحاكم بالخلاف مع ما قاله هوبز(١٢٣).

مع التأكيد على أن السلطة ذات السيادة هى السلطة التشريعية مثلما قال لوك، وهو ما ذهب إليه أيضا آدم سميث فى "ثروة الأمم". وقد استمرت فكرة الإرادة العامة التى طرحها روسو مع كنت، وصارت تدل على الدولة التى تتألف من ثلاث سلطات. لكنه يعود ليتحدث عن أن السلطة التشريعية هى الإرادة الجماعية الموحدة للشعب، وهى التى تضع القوانين، وبالتالى فعندما يطيعها المواطن فإنه يطيع الإرادة العامة. ويجب الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية عموما(١٢٤)؛ حتى لا تنحرف الإرادة العامة لصالح أعضاء السلطة التنفيذية، وحتى لا تنتقل السيادة من السلطة التشريعية (وهى السلطة ذات السيادة بحكم أنها الممثلة للشعب) إلى الحكومة.

والفصل بين السلطات هى لب النظام الديمقراطى الذى لا معنى له بدون مواطن كامل الأهلية. فالنظام السياسى كله عند كنت يقوم

على مفهوم المواطن؛ فالدولة تتكون من أعضاء، وأعضاؤها هم المواطنون، وصفاتهم القانونية المرتبطة بماهيتهم هى: الحرية القانونية، والمساواة المدنية، والاستقلال المدنى(١٢٥). وسوف نلقى على هذه الصفات مزيدا من الضوء فى فصل المواطنة والديمقراطية.

وقد دافع عن نظرية الفصل بين السلطات والنظام الجمهورى، مفكرو الولايات المتحدة فى القرن الثامن عشر، باعتباره الشكل السياسى الأنسب للتعبير عن إرادة المواطنين، فهذا الكسندر هاملتون Alexander Hamilton يقول:"التوزيع المنتظم للسلطات، وجعلها فى دوائر منفصلة ومتمايزة، وإدخال إجراءات التوازن والكوابح التشريعية، وتشكيل محاكم يظل قضاتها فى الوظيفة طالما ظل سلوكهم جيداً مقبولاً، وتمثيل الشعب فى السلطة التشريعية عن طريق ممثلى المواطنين المنتخبين- كل هذه مكتشفات جديدة بالكلية، أو مكتشفات تقدمت بصورة حثيثة على طريق الكمال، فى الأزمنة الحديثة"(١٢٦).

وأفضل الأنظمة التى تدعم الفصل بينالسلطات وبالتالى المواطنة، هو النظام الجمهورى عند كنت، يقول:" النظام الجمهورى هو المبدأ السياسى الذى طبقا له يتم فصل السلطة التنفيذية The Executive Power (الحكومة) عن السلطة التشريعية The Legislative"(١٢٧).

لكن كان هناك من فلاسفة التنوير من يفضل الملكية الدستورية القائمة على الفصل بين السلطات. وثمة خلاف حول موقف مونتسكيو

من هذه المسألة: هل يفضل النظام الملكى الدستورى أم النظام الجمهورى على رقعة صغيرة أم النظامالجمهورى الفيدرالى.

وقد ناقش الكسندر هاملتون Alexander Hamilton تلك المسألة فى خطابه إلى أهالى ولاية نيويورك (٢١ نوفمبر ١٧٨٧)، مما يعكس فى النهاية مدى تأثير مونتسكيو، فلقد استشهد المعارضون للنظام الجمهورى الفيدرالى، برأى مونتسكيو حول ضرورة أن يكون نطاق نظام الحكم الجمهورى ضيق الرقعة. لكن هاملتون يرى أنهم تغاضوا عن المشاعر التى عبر عنها مونتسكيو فى جزء آخر من مصنّفه فى ذلك الموضوع، ولم يتنبهوا إلى ما يترتب على المبدأ. فحين يحبذ مونتسكيو وجود رقعة صغيرة لجمهورياته، فهو ينظر إلى مستويات النماذج التى يجدها قبالة عينيه من الجمهوريات. وهى فى مساحتها أصغر بكثير من مساحة أى من الولايات فى أمريكا الشمالية. ولا يمكن مقارنتها بأى صورة من الصور، بالنماذج التى عاينها مونتسكيو ووضع رأيه على أساسها، بحيث ينطبق عليها المعيار الذى وضعه هو. ولذلك يرى هاملتون أنه إذا أخذنا أفكاره المتعلقة بهذا الموضوع بمعيار الصدق والحقيقة – أفضى بنا الأمر إلى البديل، إما اللجوء فوراً إلى أحضان النظام الملكى أو التوزع إلى عدد لا نهائى من مجتمعات رفاهية عامة، تكون صغيرة المساحة، متحاسدة، دائمة التصادم، كثيرة الصخب، تشكل حاضنات مناسبة للفوضى وتكون أهدافنا تعيسة تثير شفقة العالم واحتقاره لها، وعاجزة تماماً عن زيادة سعادة المواطنين فى أمريكا(١٢٨).

ويؤكد هاملتون أن مقترحات مونتسكيو بعيدة جداً عن معارضة قيام اتحاد ولايات عام، إلى درجة أنه يعالج بكل صراحة جمهورية كونفدرالية ويعاملها بصفتها ضرورة متطلبة لتوسع فلك حكومة شعبية والاستعاضة عن ميزات النظام الملكى بحسنات النظام الجمهورى، لا سيما أن مونتسكيو يرى أنه من المحتمل جداً أن البشرية كانت ستجد نفسها مجبرة لأن تعيش على الدوام فى ظل حكومة يسيطر عليها شخص بمفرده لو ما استنبطت نظاما يتصف بالجمع بين الميزات الداخلية للدستور الجمهورى، والقوة الخارجية فى الحكومة الملكية، أى جمهورية كونفدرالية. فهذا الشكل من الحكومة هو الميثاق الذى على أساسه توافق عدة ولايات صغيرة أن تصبح أعضاء ضمن حكومة أكبر، تنوى الولايات تشكيلها، إنه تجمّع من مجتمعات سوف تكون مجتمعاً واحداً أكبر، يستطيع التنامى، عن طريق الانضمام إليه حتى يبلغ درجة من القوة بمقدورها أن توفر الأمن والسلامة للكل المتحد. وجمهورية من هذا النوع، قادرةً على الصمود تجاه قوة أجنبية، تستطيع الاعتماد على ذاتها بدون أية إفساد من الداخل. ذلك أن شكل المجتمع يحول دون أى شكل من أشكال الإزعاج(١٢٩).

وإذا حاول أى عضو بمفرده اغتصاب السلطة العليا، فليس يُفترض أن يجد ذلك العضو سلطة مساوية (أى ولاية أخرى) وتأييداً له من جميع الولايات الكونفدرالية. فإذا قدّر له أن يجد نفوذاً كبيراً فى واحدة منها، فإن ذلك سيقلق الأخريات. ولو استطاع إخضاع

جزء ما فإن أهل الجزء الآخر الذى يبقى حراً من سيطرته قد يقفون ضده بقوات عسكرية تشكلها الولايات الأخريات بصورة مستقلة عن قوات الجزء المغتصب، فتقهره وتتغلب عليه قبل أن يتمكن من الاستقرار والهناء بما اغتصب. ولو حدث تمرد عام فى إحدى الولايات المنضمة على الكونفدرالية، فإن بمقدور الآخرين فى الولايات الأخرى أن يخمدوه. ولو تسرب سوء التصرف إلى جزء ما، فإنه سوف يتم إصلاح ذلك التصرف من قبل الأخريات السليمة. ويمكن أن يتم تخريب الولاية فى جانب واحد منها، لا الجانب الآخر، ويمكن للكونفدرالية أن تنحلّ فيما يتبقى الأعضاء الآخرون وكل منهم يحتفظ بسيادته على نفسه. ولما كانت هذه الحكومة مؤلفة من عدة جمهوريات صغيرة، فإنها تتمتع بالسعادة الداخلية، كل واحدة منها، وبالاحترام لوضعها من القوى الخارجية، ذلك أن هذا الاحترام يملكه المجموع، كما يمتلك جميع حسنات دول الملكيات الكبيرة أيضاً(١٣٠).

ولقد قام الكسندر هاملتون باقتباس هذه الأفكار المهمة من مونتسكيو، لأنه وجدها تنطوى على نور كاشف ومختصر للمناقشات الرئيسية التى تسند فكرة الاتحاد، وبالتالى فبمقدورها أن تقشع الانطباعات الخاطئة التى قد يخلقها سوء تطبيق الأجزاء الأخرى من كتابات مونتسكيو. كما كان يهدف هاملتون إلى توضيح ميل الاتحاد لإصلاح كل من الانقسام الداخلى والاضطراب معاً، ومعالجة ذلك. وأكد أن الاتحاد الراسخ المكين سوف يكون أقوى حافز لخدمة سلام الولايات وحريتها باعتباره حاجزاً صلباً يصد الاضطراب والانقسام

الداخلى فيها. على العكس من الجمهوريات الصغيرة فى بلاد الإغريق وإيطاليا التى كانت الارتباكات تزعجها على الدوام، ومن التعاقب السريع لقيام الثورات فيها حتى أبقتها فى حال تذبذب دائم بين أقصى الطغيان وأشد الفوضى. ويهاجم محبذو حكم الطغيان لا شكل الحكم الجمهورى آنذاك فحسب بل يهاجمون روح مبادئ الحريات المدنية كلها. لقد عنّفوا كل نظام الحكم الحر واستهجنوه، واعتبروه لا ينسجم مع المجتمع، ثم شغلوا أنفسهم بالهجوم الحاقد على أصدقاء ذلك الحكم والمؤيدين له. إن هنالك الآن فى الحكم الجمهورى وسائل، ووسائل قوية بالفعل، من خلالها يمكن العودة إلى نظام ذلك الحكم، كما يمكن التخفيف من سيئاته أو إلغاؤها من أصلها. إن الحديث عن قدرة كونفدرالية ما، سواءً من حيث إبعاد الانقسام والتحزّب فيها، أو بغية الحفاظ على الهدوء الداخلى للولايات، أو لزيادة قوتها الخارجية وضمان أمنها - ليس فى الواقع فكرة جديدة. لقد تمت ممارسة ذلك فى أقطار مختلفة وعصور مختلفة، وقد حظيت بالتقريظ من معظم الكتاب المشهود لهم بالحصافة فى شئون السياسة فى القرن الثامن عشر(١٣١).

ومن ثم فإن كنت ومونتسكيو وهاملتون وغيرهم من مفكرى عصر التنوير يرون أن أفضل نظام يدعم الفصل بين السلطات، ويضمن الحريات، وبالتالى يكرس المواطنة ويحميها، هو النظام الجمهورى. لكن فى الوقت نفسه سارت إنجلترا فى اتجاه الملكية الدستورية، ولا تزال، وفى الوقت نفسه احتفظت المواطنة بقوامها، لوجود ضمانات

حقيقية على أرض الواقع، وليس فى الدستور فقط!

وعندما قامت الثورة الأمريكية the American Revolution فى نهاية القرن الثامن عشر، وأعلنت قيام الولايات المتحدة على النظام الجمهورى الفيدرالى، اتخذت فى دستورها مبدأ الفصل بين السلطات أساسا جوهريا لضمان حرية المواطنين وحماية لهم من أى استبداد ينشأ بالضرورة من تركيز السلطات كلها فى مؤسسة واحدة. وأول ولاية أمريكية طبقت هذا المبدأ هى ولاية ماساشوستس عام ١٧٨٠، فى المادة الثلاثين من دستورها الذى قام جون آدمز بصياغته عقب إعلان استقلال أمريكا؛ حيث أكد فى هذه المادة على الفصل التام بين السلطات وعدم تدخل أى منها فى السلطتين الأخريين، تدعيما لدولة القانون والحرية.

وفى إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، انطوت المادة السادسة عشر على مبدأ الفصل بين السلطات، وربطته جوهريا بالدستور، حيث جاء فى تلك المادة "إن أى مجتمع لا تصان فيه الحقوق، ولا يتم فيه الفصل بين السلطات، هو مجتمع بدون دستور". ومن ثم فهو مجتمع بلا مواطن.

الفصل الرابع
المواطن العالمى والنزعة العالمية

كان حديثنا حتى الآن عن المواطنة فى إطار الدولة الوطنية والقومية، لكن يمكن القول ان المواطنة فى عصر التنوير تجاوزت فى بعض الفلسفات الأفق الإقليمى، إلى أفق أوسع هو العالمية.. فكيف نشأت النزعة العالمية فى عصر الحداثة؟ وكيف تبلورت فى عصر التنوير خاصة؟ وإلى أى حد تمخضت هذه النزعة عن مفهوم المواطنة العالمية؟ وما هى الاعتراضات والتحديات التى قابلتها -ولا تزال- حتى الآن؟

أ)النزعة العالمية فى مطلع الحداثة:

يعد القرن الخامس عشر هو منطلق النزعة العالمية فى شكلها الحديث، رغم عدم تبلورها بوضوح؛ إذ كانت لا تزال فى المرحلة الجنينية. ويضع رونالد روبرتسون خمس مراحل تاريخية للنزعة

العالمية منطلقها بدايات القرن الخامس عشر، وهذه المراحل هى:

١-المرحلة الجنينية .

٢- مرحلة النشوء.

٣- مرحلة الانطلاق.

٤- مرحلة الصراع من أجل الهيمنة.

٥- وأخيرا مرحلة عدم اليقين(١٣٢).

أما بول كيركبرايد فيضع أربع مراحل للنزعة العالمية على النحو التالى:

١- النزعة العالمية قبل الحداثة: وهى ما بين بداية التاريخ وعصر النهضة.

٢- النزعة العالمية فى ظل الحداثة الجديدة: وهى من ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠.

٣-النزعة العالمية الحديثة: من القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين.

٤- النزعة العالمية المعاصرة: من منتصف القرن العشرين وحتى الآن(١٣٣).

وفى أثناء عصر النزعة الإنسانية، أى عصر النهضة، كانت لا تزال النزعة العالمية Cosmopolitanism مجرد استثناء. حيث بدأت فى الظهور ببطء؛ وأخذت تتقدم إلى الأمام فى وقت مواكب لاكتشاف أمريكا، والدوران حول الأرض، فقد كان لهذا الحدث إسهام واضح فى التفكير الفلسفى، بل إن البعض مثل W.A

Benn. يرى أن له تأثيرا ثوريا على الفلسفة، فقد كانت هذه الاكتشافات واعدة بثورة فلسفية(١٢٤).

وبالإضافة إلى الاكتشافات الجغرافية، كان لتزايد معدل الدراسات الإحيائية للعديد من النصوص القديمة دور فى إعادة ظهور فكرة العالمية؛ فقد كانت مصادر النزعة العالمية القديمة معروفة جيدا فى عصر النهضة، لاسيما عند العديد من ذوى النزعة الإنسانية الذين شددوا على الوحدة الجوهرية للطبيعة الإنسانية.

وعلى أى حال، فإن بعض الكتاب فى عصر النهضة قاموا بتوظيف النزعة العالمية القديمة للدفاع عن السلام العالمى، خاصة ارازموس Erasmus of Rotterdam (9/1466- 1536)، الذى أكد على وحدة النوع الإنسانى ورفض تقسيمه إلى دول وشعوب مختلفة، عن طريق البرهنة على أن الإنسانية مقدر لها بواسطة الطبيعة أن تكون فى حالة الاجتماع وأن تعيش فى سلام(١٣٥). وقد دافع ارازموس عن التسامح الدينى والقومى، واعتبر أن البشر العقلاء مواطنون فى نفس الوطن(١٣٦).

وتبدو نظرية القانون الطبيعى Natural Law Theory فى بدايات العصر الحديث مرشحة لأن تتمخض عن النزعة العالمية الفلسفية، وأن تتمخض أيضا بشكل مواز عن المواطنة. كما إن الاتجاهات العلمانية Secularizing Tendencies، والرؤية الفردية Individualist View الذائعة بين المدافعين عن أن كل الإنسانية مشتركة بالضرورة فى السمات الأساسية، سوف تؤكد

على ما يبدو وجهة النظر القائلة بوحدة النوع الإنسانى ككل.

وعلى أى حال، طبقا للعديد من المفكرين الذين ظهروا فى مطلع العصر الحديث، فإن كل الأفراد فى حالة من الكفاح الأساسى من أجل حفظ الذات، ولكن هذا الكفاح لم يصل بعد إلى حد وجود رابطة أساسية تجمع كل الأفراد فى مجتمع عالمى.

ولا يزال هناك عاملان يدفعان أحيانا نظرية القانون الطبيعى فى اتجاه النزعة العالمية:

الأول: يفترض بعض مفكرى القانون الطبيعى أن الطبيعة غرست فى الإنسانية، بالإضافة إلى الميل إلى حفظ الذات، وأيضا الشعور بالتعاطف- غرست أيضا النزعة الاجتماعية القائلة بأن كل أفراد النوع الإنسانى فى مستواها الأصلى داخلة فى نوع من المجتمع العالمى. ولكن اللجوء إلى مثل هذه الرابطة الإنسانية المشتركة كان ضعيفا، على أى حال. ولا يؤدى إلى النزعة العالمية بأى معنى من المعانى.

وفى الواقع كان يُستخدم أحيانا تصور النزعة الاجتماعية الطبيعية فى مقابل تصور الحرب المشروعة ضد بعض الشعوب فى العالم، لأنها انتهكت هذه الرابطة المشتركة بطريقة غير طبيعية، ولأن أنصار الحرب المشروعة وضعوا تلك الشعوب خارج ميدان الأخلاقية الإنسانية المشتركة بسبب عاداتهم البربرية.

ثانيا: كانت نظرية القانون الطبيعى فى مطلع العصر الحديث غالبا مرتبطة بنظرية العقد الاجتماعى Social Contract Theory،

ورغم أن معظم فلاسفة العقد الاجتماعى قدموا رؤاهم غالبا، إن لم يكن بشكل فردى، على مستوى الدولة، وليس على مستوى العلاقات الدولية، فإن الفكرة التى تقف وراء نظرية العقد الاجتماعى قدمت نفسها للتطبيق على المستوى الثانى، أى على مستوى العلاقات الدولية(١٣٧).

وهذا ما نجده عند المفكرين ذوى النزعة العالمية من الذين عبروا عن هذه المعانى المتضمنة ووضعوا الأساس للقانون الدولى Inter-national Law مثل بوفندورف Pufendorf(١٣٨)، كما نجده عند جروسيوس Grotius الذى تصور مجتمعا كبيرا للدول محكوم بقانون الأمم Law Of Nations الذى يربط بين كل الدول، و"ناقش فكرة المجتمع الدولى والأسئلة الأساسية للعلاقات الدولية، والفرق بين الحرب العادلة وغير العادلة... فى كتابه "فى قانون الحرب والسلام"..."(١٣٩).

ب) صعود النزعة العالمية فى القرن الثامن عشر:

خضع السياق التاريخى للصعود الفلسفى للنزعة العالمية أثناء عصر التنوير لعدة عوامل، من أهمها الصعود المتزايد للرأسمالية Capitalism، ونمو التجارة العالمية، والانعكاسات النظرية لهما. فالنزعة العالمية كانت مصاحبة لنمو النظام الرأسمالى، وحسب رأى جوناثان فريدمان Friedman.J ؛ فالشركات التجارية الأوروبية التى انتشرت فى الثامن عشر، وما ارتبط بها من نظم تجارية فى المحيط الهندى وجنوب شرق أسيا والإمبراطوريات الكبرى، كلها نظم معولمة

قوية، فالبنى المعولة كانت موجودة فى نمو النسق الرأسمالى .

كما كان لتجدد الاهتمام بالفلسفة الهلينستية بنزعتها العالمية، تأثير واضح على بعض فلاسفة عصر التنوير، والفلسفة الهلينستية جاءت نزعتها العالميةمن الاسكندر الأكبر الذى دمرت فتوحه استقلال "دول- المدينة" اليونانية، وأحلت مكانه مفهوم "الدولة العالمية"، وفتحت العالم الشرقى أمام التجارة اليونانية أكثر من أى وقت مضى. وكان العهد الجديد استعماريا فى السياسة، كونيا فى المدى، وعالميا فى التفكير. ومع النزعة العالمية أتت التحديات المحتومة للأفكار الجديدة ولاختلاط التقاليد الثقافية. وانتقل التفوق الأثينى السابق، إلى مراكز ثقافية جديدة، أهمها الإسكندرية(١٤٠).

فكان العصر الهيلينستى فترة امتلاء بالفعل والفرص العالمية الجديدة(١٤١)، وظهرت فيه فلسفات ذات نزعة العالمية، أهمها الفلسفة الرواقية، وذلك من خلال مبدأين شكلا دعامة فكرها، هما:

المبدأ الأول: هو القانون الطبيعى، قانون كل البشر الذى لا يفرق بين الناس على أساس الدين أو الموطن أو الخلفية الاجتماعية، (وكان لهذا المبدأ حضور قوى كما رأينا فى القرن الثامن عشر).

والمبدأ الثانى: هو المواطنة العالمية المواكبة لمفهوم النزعة العالمية Cosmopolitanism، وهذا المبدأ ينص على أن الناس - كما يرى زينون مؤسس الرواقية- يجب أن لا يتفرقوا فى مدن وشعوب لكل منها قوانينها الخاصة، لأن كل الناس مواطنون، ولأن لهم حياة واحدة، كما أن هناك نظاما واحدا للأشياء، مثلما هو حال القطيع

الموحد فى ظل قاعدة قانون مشترك. فكل الناس:"لهم نفس الأصل ولهم نفس المصير، والكل يخضعون لنفس القانون، ومواطنون فى دولة واحدة، وأعضاء جسد واحد"(١٤٢).

وقد كان لعودة الاهتمام بهذه الفلسفة خاصة والهلينستية عامة تأثير ملحوظ فى إعادة ظهور النزعة العالميةفى عصر التنوير، خاصة مع انتشار الإمبراطوريات الواسعة فى العالم كله، وزيادة الرحلات حول العالم والاكتشافات الجغرافية، وظهور فكرة حقوق الإنسان Human Rights، والتركيز الفلسفى على العقل الإنسانى Human Reason.

كل هذا مهد الطريق أمام النزعة العالمية، لا فى الفلسفة فقط، ولكن فى الأدب أيضا؛ فمن الملاحظ فى هذا العصر أن العديد من المفكرين اعتبروا عضويتهم فى "جمهورية الأدب" المجاوزة للقوميات أكثر معنى من عضويتهم فى الدول السياسية الخاصة التى يجدون أنفسهم فيها. وكان هذا نتيجة طبيعية لعلاقاتهم التى كانت صعبة مع حكوماتهم بسبب التضييق على الحريات والرقابة على المطبوعات. وقد دفعتهم هذه الأحوال للتفكير فى نطاق أوسع من ذلك النطاق الذى كانت تفكر من خلاله تلك الدول والشعوب، حيث تبنوا وجهة النظر الكونية(١٤٣).

وفى أواخر القرن تحت تأثير الثورة الأمريكية ، وبشكل خاص أثناء السنوات الأولى للثورة الفرنسية، أخذت النزعة العالمية حافزا أقوى. وفى١٧٨٩ تم إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذى أكد على

حقوق الإنسان الثابتة، وأصبح فيما بعد جزءا من دستور سنة ١٧٩١. وقد نما هذا المفهوم بشكل أكبر تحت تأثير الأنماط العالمية للتفكير.

ولم يكن يستخدم غالبا فى القرن الثامن عشر، مصطلحا النزعة العالمية والمواطنة العالمية كتصنيف للنظريات الفلسفية المحددة، بل كانا يُستخدما ليشيرا إلى تيار العقلية المنفتحة وعدم الانحياز. وكان "المواطن العالمى" هو الشخص الذى لم يكن تابعا لسلطة دينية أو سياسية خاصة، ولم يكن أيضا هو الشخص المتحيز للولاء لدولة معينة أو ثقافة ما.

وعلاوة على ذلك كان المصطلح يستخدم أحيانا ليشير إلى الشخص الذى يعيش وفقا لأسلوب الحياة الحضرية أو المدنية، أو مغرم بالسفر ومهتم بشبكة الاتصالات العالمية، أو يشعر أنه فى وطنه فى أى مكان. وبهذا المعنى تذكر موسوعة Encyclopédie ديدرو ودالمبير أن مصطلح العالمى يستخدم غالباليدل على "الإنسان الذى ليس له مقر إقامة دائم، أو الإنسان الذى ليس غريبا فى أى مكان"(١٤٤).

ورغم أن الفلاسفة من أمثال : هيوم Hume، فولتير Voltaire، ديدرو Diderot، أديسون Addison، جيفرسون Jefferson، قد نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم "عالميين" بمعنى واحد أو أكثر من هذه المعانى، فإن هذه الاستخدامات لم تكن محل اهتمام فلسفى كبير. وبشكل خاص فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، على أى

جال، كان المصطلح يستخدم بشكل متزايد ليدل على قناعات فلسفية خاصة. كما أنبعض الكتاب أعادوا إحياء التقليد الكلبى The Cyn-ic Tradition. وهذا هو فوجيريه Fougeret de Montbron فى سيرته الذاتية Le Cosmopolite سنة ١٧٥٣ يطلق على نفسه "العالمىA Cosmopolitan"، واصفا كيف يسافر فى كل مكان بدون تعلق بمكان معين، معلنا أن :" كل البلدان واحدة بالنسبة لى" و"إننى أغيّر أماكن إقامتى تبعا لهواى"(١٤٥).

ورغم أنه كان يوجد بعض الكتاب المتحمسين لربط أنفسهم بهذا النوع من النزعة العالمية، فإنه كان يوجد أيضا فى المقابل بعض المفكرين الذين يوجهون انتقادات للنزعة العالمية. وعلى سبيل المثال، ذهب روسو Rousseau إلى أن "العالميين" يتفاخرون بأنهم يحبون كل إنسان، أو العالم كله، وهؤلاء فى الحقيقة لا يحبون أى أحد"(١٤٦).

وقد ذهب جوهان جورج شلوسر Johann Georg Schlosser فى ديوانه الشعرى النقدى "Der Kosmopolit" إلى أن الافتخار بوطن واحد أفضل من أن يكون الإنسان عالميا بلا وطن، كتب يقول :"من الأفضل أن تكون فخورا بوطن واحد بدلا من ألا يكون لديك وطن"(١٤٧).

ولم يحدد معظم المدافعين فى القرن الثامن عشر عن النزعة العالمية رؤيتهم فى ضوء تلك التوصيفات النقدية المذكورة أعلاه. فلقد فهموا النزعة العالمية لا كصورة تتجاوز النزعة الفردية، بل كصورة

من صور التقليد الرواقى، بوصفها متضمنة لمثال الأخلاق الإيجابية للمجتمع الإنسانى العالمى، ولم يعتبروا هذا المثال ضارا بالانتماءات الأكثر خصوصية مثل الوطنية Patriotism. ومن ثم استعادوا روح إبيكتيتوس (Epictetus 50 - 130م) الرواقى فى نظريته عن المدينة الكونية ""Cosmopolis" والتى يرى فيها أن الواجبات نحو الآخرين تتمثل فى ممارسة الإنسان طبيعته الاجتماعية بوصفه عضواً فى دولة هى جزء من الدولة العالمية. ويؤكد أن من الواجب على الإنسان، من أجل الكل، أن يتعرض للمرض أحياناً، للترحال والأخطار أحياناً، وللعوز أحياناً، وللموت المبكر أحياناً. ويرى أن الواجبات نحو الله تقوم على أساس الاعتقاد بأن العالم كله مدينة كونية واحدة يقيم فيها البشر والآلهة معاً(١٤٨).

وظل بعض الكتاب، مثل الكاتب الألمانى كرستوف مارتين فيلاند Christoph Martin Wieland، قريبين تماما من الرؤى الرواقية، بينما طور آخرون نظرية أخلاقية عالمية كانت جديدة تماما من نواحى معينة، مثل كنت صاحب الفلسفة النقدية. وعند كنت توجد زاويتان للنظر إلى الوطن والمواطن، إحداهما من زاوية نظرية الحق، والثانية من زاوية أخلاقية سياسية، والأولى لم يظهر فيها البعد العالمى إلا فى جانب واحد، بينما الثانية عالمية الشكل والمضمون والتأسيس.

أما زاوية نظرية الحق؛ فتظهر فى كتابه "نظرية الحق"، حيث يعرف الوطن-كما سبق الإشارة إلى ذلك-بأنه "الإقليم الذى يكون سكانه مواطنين فى دولة واحدة بموجب نظامها الدستورى، أى دون

حاجة إلى سند قانونى خاص، وإنما بمجرد الميلاد. أما السكان الذين ليس لهم لقب مواطنين فهم الخارج. وإذا كان هذا الخارج يؤلف جزءا من إمبراطورية بوجه عام، فإنه يسمى مقاطعة بالمعنى الذى أعطاه الرومان لهذا اللفظ"(١٤٩).

فهنا المواطنة تظهر فى معناها الضيق على مستوى الإقليم أو المقاطعة. والمواطن بهذا المعنى حسب وجهة نظر فلسفة الحق، ليس ملكا للدولة، وله حق الهجرة بممتلكاته المنقولة دون أملاكه الثابتة العقارية، لكن بطبيعة الحال من حقه بيعها، وأخذ ثمنها، والانتقال به إلى أية وجهة خارج الوطن. هذا حق المواطن، أما الحاكم فله حقوق منها حق النفى الإدارى للمواطن الذى ارتكب جريمة تكشف عن خطورته على الدولة، ومن ثم فإنه يسلبه حق المواطنة، فهذا حق الحاكم لأن هذا الشخص يمثل خطرا على الدولة. لكن يظهر ملمح عالمى فى إطار هذه الزاوية الإقليمية للمواطنة، عندما يعطى كنت الحاكم حق تشجيع استقرار الأجانب فى الوطن الإقليمى، سواء وافق المواطنون الأصليون أم لم يوافقوا، لكن دون مساس بملكيتهم للأرض(١٥٠).

أما الزاوية الأخرى عند كنت، وهى الأخلاقية السياسية، فتبدو عالمية الشكل والمضمون والتأسيس، حيث نظر كنت إلى كل الكائنات العاقلة Rational Beings باعتبارها أعضاء فى مجتمعإنسانى واحد، إنهم مماثلون للمواطنين Citizens بالمعنى السياسى الجمهورى، إلى حد أنهم يشتركون فى سمات الحرية Freedom،

والمساواة Equality، والاستقلال Independence، وهميهبون أنفسهم للقانون. وقوانينهم المشتركة، على أية حال، هى قوانين الأخلاق المؤسسة على العقل، حيث يكون الإنسان "مواطنا فى عالم العقلاء"(١٥١).

وفى المقابل فإن الفلاسفة النفعيين ذوى النزعة العالمية، مثل جيرمى بنتامJeremy Bentham، دافعوا عن النزعة العالمية بالإشارة إلى "القائدة المشتركة والمتساوية لكل الأمم"(١٥٢).

ويمكن أن يتم تأسيس النزعة العالمية الأخلاقية فى العقل الإنسانى، أو فى بعض السمات الأخرى المشتركة عالميا بين الإنسانية، مثل خبرة اللذة والألم، أو الحس الأخلاقى، أو الخيال الجمالى. وقد اعتبر الفلاسفة ذوى النزعة العالمية الأخلاقية كل البشر أخوة (رغم التحيز النوعى الواضح للرجل على حساب المرأة)، بالتناظر مع ما كان يهدفون إليه من الإشارة إلى المساواة الأساسية فى المرتبة بين كل أفراد الإنسانية، تلك المساواة التى تتجنب العبودية، والاستغلال الاستعمارى للموارد الطبيعية، والهرمية الإقطاعية، والوصاية بمختلف أنوعها.

ج) مواطنة الدولة العالمية:

من ناحية أخرى طور بعض الفلاسفة من ذوى النزعة العالمية رؤاهم فى اتجاه نظرية سياسية عن المواطن العالمى والدولة العالمية والعلاقات الدولية. وأكثر المفكرين من ذوى النزعة العالمية السياسية راديكالية فى القرن الثامن عشر كان بلا شك كلوتسBaron De

الذى دافع عن إلغاء كل الدول الموجودة، Cloots(1755- 1794) وطالب بتأسيس دولة عالمية واحدة يندرج تحتها مباشرة كل أفراد الإنسانية.

ويمكن أن تسجيل عدة ملاحظات على موقفه من الدولة العالمية الواحدة:

أولا: كل حججه مأخوذة من البنية العامة لنظرية العقد الاجتماعى. فإذا كان الاهتمام العام لكل فرد هو الخضوع لسلطة دولة تنفذ القوانين التى تضمن الأمن، إذن فإن هذه الحجة تستخدم مفهوم العالم، وتسوغ تأسيس "جمهورية الأفراد المتحدين" عالمية النطاق، لا كتعددية من الدول التى تجد نفسها فى حالة الطبيعة بالنسبة لكل منها.

ثانيا: إنه يبرهن على أن السيادة يجب أن تنشأ بواسطة الشعب، وأن مفهوم السيادة نفسه، من حيث إنه كل لا يتجزأ، يدل على أنه يمكن أن يوجد كجسم سيادى واحد فى العالم، أى الجنس البشرى ككل[١٥٣].

ولم يذهب معظم ذوى النزعة العالمية السياسية إلى ما ذهب إليه كلوتس؛ فقد دافع امانويل كنت فى " السلام الدائم Perpetual Peace " (1795)، على نحو أقل قوة، عن شكل من النظام الدولى القانونى، إنه " عصبة أمم League Of Nations"، أو "فيدرالية أمم Of Nations Federation" ليست على هيئة دولة واحدة، ولكن على هيئة عالمية تضم دول العالم[١٥٤].

وبرهن كنت على أن السلام العالمي الحقيقي ممكن فقط عندما يتم تنظيم الدول داخليا طبقا للمبادئ الجمهورية، وعندما يتم تنظيمها خارجيا في عصبة إرادية من أجل الحفاظ على السلام، وعندما تحترم حقوق الإنسان لا بوصفه مواطننا فقط ولكن أيضا كأجنبي(١٥٥). كما برهن على أن عصبة الأمم يجب ألا تملك قوات عسكرية إلزامية؛ لأنها سوف تنتهك السيادة الداخلية للدول، وتشكل خطرا محتملا على الحرية الفردية المؤسسة بالفعل في تلك الدول، إذا كانت السلطة الفيدرالية أقل احتراما لحقوق الإنسان من بعض الدول الأعضاء، وتقلل الفرص التي تربط الدول بالفعل.

وقدم كنت أيضا مفهوم القانون العالمي Cosmopolitan Law المتعلق بالحقوق العالمية والذي يتضمن حقوق كلا من الدول والأفراد، وحيث الأفراد يملكون هذه الحقوق كـ"مواطنين على الأرض Citizens of the Earth" أي بوصفهم مواطنين عالميين، أكثر من كونهم مواطنين في دول معينة. وهناك أيضا بجوار القانون العالمي، القانون المدني المتعلق بالحق المدني والخاص بشعب ما،والقانون الدوليInternational Law المتعلق بحقوق الأمم والذي يضمن حقوق الدول وينظم علاقاتها معا(١٥٦). وتلتقي المواطنة مع النزعة العالمية عند كنت من خلال النظام الدولي الجديد الذي وضعه على أساس فيدرالية المجتمعات المدنية التي يمكن أن يتحقق السلام بينها عبر الحكومة العالمية التي تلعب دور المنظم أكثر مما تلعب دور الفاعل، من خلال المواد النهائية التي وضعها كنت لتحقيق السلام بين الدول، وهي:

١- الدستور المدنى Civil Constitution لكل دولة يجب أن يكون جمهوريا. والدستور الجمهورى قائم على التعاقد بين المواطنين بعضهم بعض من جهة، وبينهم وبين الحاكم من جهة أخرى. وفى النظام الجمهورى يشرع المواطنون القوانين من خلال ممثليهم فى البرلمان(١٥٧).

٢-القانون الدولى يجب أن يقوم على اتحاد فيدرالى لدول حرة فى نطاق عصبة الأمم أو الحكومة العالمية(١٥٨).

٣-القانون العالمى للمواطنين يضمن حق الأجنبى، ويجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية: حرية الانتقال، العمل، التجارة...(١٥٩).

وتشير هذه المواد-كما يقول ديلو- إلى أن الأفراد ينظرون إلى العالم من خلال وجهتى نظر: الأولى: كأعضاء فى وطنهم يملكون حقوق المواطنة الشرعية، والأخرى: كمواطنين فى العالم يملكون مسئولية أخلاقية عن الحفاظ على نظام دولى يمكنه المداومة على تدعيم المجتمعات المدنية أينما كانت. أما بوصفهم مواطنين فيما يخصهم من أوطان، فإن عليهم تدعيم ما يلزم من قوانين ومصالح أممهم، وفى الوقت نفسه حث دولتهم على التزامها بمبادئ نظام دولى سلمى، وإلا وجدت نفسها خارج الأسرة الدولية ومعرضة للاستهجان؛ إذ أن هذا الإحساس بكونك من جماهير العالم من شأنه أن يُوجد أساسا لوجود ضغط مستمر ينبعث عن ثقافة عالمية لتمكين الأطراف المختلفة فى العالم من الحياة فى حالة من السلم الدائم(١٦٠).

وهكذا فإن كنت يتطلع إلى "أن الجنس البشرى Mankind يمكن أن يقترب رويدا رويدا من دستور عالمى a Cosmopolitical Constitution"[١٦١]، يوطد المواطنة العالمية World Citizenship. ومما يساعد على الوصول إلى هذه المرحلة، تطبيق المواد التمهيدية والنهائية لإقرار حالة من السلم الدولى العالمى، وسبق أن ألقينا الضوء على المواد النهائية الثلاث نظرا لأنها تتضمن بوضوح مفهوم المواطنة على نحو جذرى تبدو معه النظرية السياسية عند كنت وكأنها نظرية فى المواطن باعتباره الأساس للدولة، بل ولتحقيق سلام عالمى دائم، فى حين أرجأنا الحديث عن المواد التمهيدية، رغم أن كنت بدأ بها، نظرا لأنها تنطلق من مفهوم الدولة فى الوقت الذى يأتى فيه مفهوم المواطنة بالتبعية لا بالأساس؛ فهى تركز أكثر على القواعد الحاكمةللعلاقات بين الدول فى إطار حكومة عالمية. ولا شك أن كلا من المواد التمهيدية والنهائية تنم عن نزعة كنت العالمية.

وتنص المواد التمهيدية لتحقيق سلام عالمى دائم على الآتى:

١- لا تعد أية معاهدة من معاهدات السلام صالحة Valid إذا تضمنت أمرا من شأنه إثارة الحرب مستقبلية a Future War[١٦٢].

٢- لا يمكن أن تكون دولة تحت سيادة Dominion دولة أخرى، ولا يجوز أن تحتل أو تملك دولة ما دولة أخرى مستقلة سواء كانت صغيرة أو كبيرة،بالوراثة أو التبادل أو الشراء أو الهبة[١٦٣].

وتتجلى في هذه المادة نزعة المواطنة فى بعدها الإنسانى؛ إذ

يعتبر الدولة جماعة إنسانية وشخصا معنويا وشعبا، وليس مجرد قطعة أرض كالمتاع؛ ولا شك أن النظر إلى الدولة على هذا الأساس لا يمكن أن يتأتى بدون مفهوم المواطنة؛ فالشخصية المعنوية للدولة مستمدة فى الأصل من مفهوم الشخصية الإنسانية كاملة الأهلية. يقول كنت:" ليست الدولة إرثا Patrimony، (مثل الأرض التى تقيم فيها)، وإنما هى مجتمع من الناس لا يملك أحد حق a Right أن يسيطر عليها أو أن يدبر أمورها إلا الدولة نفسها. إنها جذع له جذوره الخاصة، وإدماجها فى دولة أخرى مثل تطعيم نبات بآخر، سوف يدمر وجودها كشخص معنوى a Moral Person، ويحولها إلى شيء من الأشياء، ومثل هذا الإدماج يتعارض مع فكرة العقد الأصلى التى لا يمكن تصور أى حق على شعب بدونها"(١٦٤).

كما يتجلى مفهوم المواطن فى بعده الأخلاقى؛ فالمواطن إنسان، والإنسان حسب فلسفة كنت الأخلاقية غاية فى ذاته وليس شيئا أو أداة أو وسيلة(١٦٥). ولذا يرفض كنت أن تقوم بعض الدول بـ "تأجير جيشها لدولة أخرى فى مواجهة عدو ليس مشتركا بينهما not common to both. ومن يفعل هذا يستعمل "الأشخاص" بوصفهم "أشياء" يتلاعب بها وفق مشيئته Pleasure"(١٦٦).

٣- من اللازم إزالة الجيوش الدائمة Standing Armies كلية بمرور الوقت. وتبدو هنا أيضا النزعة الإنسانية فى مفهوم المواطنة عند كنت؛ إذ يعاود التأكيد على عدم جواز استخدام المواطنين فى الجيش عن طريق الإيجار، فهذا مفاده أننا نتعامل معهم مثل الآلات

Machines أو الأدوات Tools، مما يتعارض مع حقوق الإنسانية the Rights of Mankind في أشخاصنا. ولا ينطبق هذا على التدريب العسكرى للمواطنين المتطوعين دوريا، ليصونوا أمنهم وأمن وطنهم من العدوان الأجنبيForeign Aggression"(١٦٧).

٤- من اللازم عدم التعاقد على ديون وطنية National Debts بهدف المنازعات الخارجية للدول(١٦٨).

٥- لا يسمح لأية دولة أن تتدخل بالقوة فى شئون دستور Constitution دولة أخرى أو حكومتها Govern-ment(١٦٩).

٦- لا يجوز لأية دولة، أثناء الحرب، أن تبيح لنفسها القيام بأفعال معادية تجعل الثقة المتبادلة Mutual Confidenceمستحيلة عند عودة السلم لاحقا، مثل الاغتيال، والتسميم، وخرق شروط الاستسلام Capitulation، والتحريض على الخيانة العظمى Treasonفى الدولة المضادة(١٧٠).

وهكذا وصل عصر التنوير -مع كنت- إلى مفهوم عقلانى للمواطنة؛ لا يلغى المواطنة الإقليمية، أى مواطنة الدولة، وفى الوقت نفسه لا يتخلى عن نزعة عالمية من خلال نظام دولى موحد المعايير يتجلى فى هيئة عالمية تضم الدول الحرة،وتلعب دور المنظم أكثر مما تلعب دور الفاعل، والأفراد يتحركون كأعضاء فى وطنهم الأم، وكمواطنين فى العالم، والدولة جماعة إنسانية وشخص معنوى وشعب، وليس مجرد قطعة أرض كالمتاع؛ ولا شك أن النظر إلى

الدولة على هذا الأساس لا يمكن أن يتأتى بدون مفهوم المواطنة؛ فالشخصية المعنوية للدولة مستمدة فى الأصل من مفهوم الشخصية الإنسانية كاملة الأهلية للمواطن.

د) من الفكر إلى الواقع: المواطنة والثورتان الفرنسية والأمريكية:

تحول مفهوم المواطنة والمفاهيم المرتبطة به فى الغرب، من النظر إلى الواقع، مع وصول عصر التنوير إلى ذروته التى تمخضت عن ثورتين تحولت معهما الإنسانية إلى أفق جديد، أعنى الثورة الأمريكية لعام (١٧٧٦) والثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩.

ولا بد من التنويه إلى أن القانون الطبيعى لم يكن هو المرجعية فقط لهاتين الثورتين، بل كان هذا القانون هو المرجعية أيضا فى نهاية عصر العقل للثورة الإنجليزية المجيدة لعام ١٦٨٨، التى أرست سيادة المواطنين من خلال ممثليهم فى البرلمان، وأصدرت "لائحة الحقوق"، و"قانون التسامح" ١٦٨٩ الذى أقر حرية العبادة لمعظم التيارات، بما فيهم أغلب الخارجين البروتستانت وبعض التيارات الدينية الأخرى.

ومن ثم تراجعت السلطة الكنسية التى كانت محتكرة لتصريف شئون الدين والعبادة.وعندما تم صدور قانون حرية التعبير فى ١٦٩٥ تراجعت سلطتها على نحو أكبر، واتسعت السلطة الصحفية كمنبر للآراء الحرة. ولذا من الجائز الزعم أن عصر التنوير بدأ مبكرا فى بريطانيا بهذه الثورة التى انتقل معها مفهوم المواطنة–رغم عدم شموله– إلى التحقق العملى.

ولا يمكن تجاهل أن هولندا كان لها دور كبير لا يتم تسليط الضوء عليه في أغلب الكتابات، ويظهر دورها من خلال أنها كانت ملجأ لكل المنشقين على النظم السياسية والدينية فى كل أنحاء أوربا. ومن ثم كانت توفر لهم ملاذا آمنا من بطش سلطات بلادهم، وكان يستطيعون من خلالها التعبير عن أفكارهم الحرة ضد الاستبداد الديني والسياسي اللذين كانا يهدران المواطنة إهدارا تاما.

لكن في الولايات المتحدة وفرنسا، كان مفهوم المواطنة-الأكثر اكتمالا- علي موعد مع التحقق العملي مع نهاية القرن، وقد اشتمل إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية في ٤ يوليو ١٧٧٦، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ بفرنسا، علي نصوص واضحة تؤكد حقوق المواطنة المدنية والسياسية، وأن البشر ولدوا أحرارا ومتساويين في الحقوق والواجبات، ومن هذه الحقوق حقهم فى الحياة، والحرية، والمساواة، والسعي لبلوغ السعادة فيها.

وفي الوقت نفسه قيدت الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية من سلطة الدولة، عبر تأسيسها للحياة الديمقراطية التي يكون فيها السيادة للمواطنين عن طريق التمثيل النيابي.

ومن الملاحظ أن مركز الثقل في الفكر السياسي الليبرالي، قد انتقل، من إنجلترا إلي فرنسا مع بداية القرن الثامن عشر الميلادى، التي شهدت حركة ازدهار مجموعة من الفلاسفة الليبراليين الكبار، مثل مونتسكيو، وفولتير، وروسو، وجماعة الانسكلوبيديا، وغيرهم من أولئك الذين نظروا فلسفيا الحرية والحقوق الطبيعية للفرد والمجتمع،

وعرّضوا بالاستبداد والملكية المطلقة ونظرية الحق الإلهى. ولذا لا يمكن "أن نفهم الثورة الفرنسية التى نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل فولتير وروسو وغيرهم"[١٧١].

ولكن من الملاحظ أيضا أن كتابات النصف الأول من القرن الثامن عشر فى فرنسا، حرص أصحابها على ذكر آرائهم دون نقد مباشر للملكية الفرنسية المطلقة، وانتهجوا أسلوب الإسقاط والتعبير غير المباشر من خلال نقد النظام الرومانى، أو أنظمة الحكم الفرنسية القديمة، وأحيانا عبر أدب الرحلات الذى وجدوا فيه متسعا لنقد الأنظمة السياسية الأسيوية الاستبدادية[١٧٢].

وخلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى، تحول النقد إلى الأسلوب المباشر، لا سيما مع ازدياد ضعف نظام الحكم؛ بسبب تراجع التأييد له. وقد جاءت الثورة الفرنسية بعد عهد طويل من الاستبداد والظلم التى عانته من نظام الحكم الملكى؛ لا سيما مع ضعف هذا النظام بسبب تراجع التأييد له، خاصة من طبقة النبلاء التى أضيرت فى عهد لويس الرابع عشر الذى قام بانتزاع معظم الامتيازات السياسية منها، كما أن أحوالهم الاقتصادية تراجعت نتيجة تراجع الاقتصاد الزراعى، وتوجه فرنسا نحو الاقتصاد التجارى والصناعى،كل هذا جعل معظم النبلاء يتعاطفون مع الثورة عند قيامها .

كما دخل لويس الرابع عشر فى حروب متواصلة مع الدول الأوربية، أدت إلى زيادة الأزمة الاقتصادية التى طالت جميع الطبقات، وقد صاحب هذا كله انتزاع الملك كل الامتيازات لنفسه. فقد

كان يؤمن بنظرية الحق الإلهى فى الحكم، وأن الملك يمثل الإله فى الأرض، وسلطته مقدسة لا يجوز التنازل عنها للغير أو تجزئتها، فالحكم المطلق هو البديل الوحيد لحالة الفوضى، ولا يوجد اختيار ثالث(١٧٣). ولم يجد الملك غضاضة فى أن يقول قولته الشهيرة:"أنا الدولة والدولة أنا "(١٧٤)، ولم لا وهو الملك الشمس بين الكواكب(١٧٥)!

وقد أعطى البعض شرعية قانونية لهذه النظرية، مثل بوسويه الذى ذهب إلى أن الله وحده هو الذى يقرر أمور الملك! وعلى حد تعبيره :"ليس العرش الملكى Royal throneهو عرش الإنسان بل هو عرش الله نفسه "(١٧٦). وقال غودو فى كتابه "التعليم المسيحى الملكى" إن الملك هو "نائب الله على الأرض"(١٧٧).

ومن ثم عمل على جمع كل السلطات السياسية والإدارية، بلوالسلطات الدينية أيضا؛ إذ ألغى سنة ١٦٨٥م –بحجة تأكيد الوحدة الدينية– مرسوم نانت الصادر سنة ١٥٩٨م بتوقيع هنرى الرابع، والذى أكد على التسامح الدينى خاصة(١٧٨). ولم تتغير السياسات الفرنسية كثيرا فى عهد لويس الخامس عشر المتوفى عام(١٧٧٤)؛ إذ استمر الاستبداد، كما استمرت السياسات والأحوال الاقتصادية المضطربة، وهو ما واصله أيضا لويس السادس عشر الذى أعدم عام (١٧٩٣).

وقد أدى هذا الأسلوب فى الحكم إلى إضعاف الحكم الملكى، وهذاما كان مونتسكيو قد حذر منه فى الكتاب الثامن من "روح

القوانين" عندما قال : "إن الملكية تَضيع عندما يستدعى الأمير (أو الملك)، وهو يعيد كل شيء لنفسه فقط، الدولة إلى عاصمته، والعاصمة إلى بلاطه، والبلاط إلى شخصه وحده... إن مبدأ الملكية يفسد عندما تكون المناصب الأولى علامات للعبودية، وعندما ننزع عن الكبار احترام الشعوب، ونحولهم لمجرد أدوات بخسة للسلطة التعسفية.."(١٧٩).

وبالفعل تحققت نبوءة مونتسكيو الفلسفية، وقامت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م(١٨٠)، وتم إنشاء "الجمعية الوطنية" التى أعلنت أن "الناس يولدون أحرارا ومتساوين فى الحقوق"، وأكدت على أن المساواة الاجتماعية والسياسية هى حق للجميع. ويمكن القول أن مفهوم المواطن فى آخر القرن الثامن عشر، ومع الثورة الفرنسية، قد اكتسب صفاته من الصفات الأربع للثورة الفرنسية؛ وهى كما يشير وليم روجرز بروباكر William Rogers Brubacker فى كتابه "الثورة الفرنسية واختراع المواطنة فى السياسة والمجتمع الفرنسى"(١٨١):

١- مركزية: ومن ثم بيروقراطية؛ لأن العاصمة باريس تتمركز فيها السلطة الإدارية كلها، ولا تعترف بأىّ نوع من الحكم أو الاستقلال الإدارى للولايات الأخرى.

٢- وطنية: لأنها دافعت عن الوطن ضد المستعمرين والغزاة من الروس والإنجليز والنمساويين الذين حاولوا رجوع النظام الملكى لحكم فرنسا .

٣–ديمقراطية: لأنها كرست حق الانتخاب وقضت على المَلكية الديكتاتورية.

٤–ثورة بورجوازية:لأنها مرتبطة بالدفاع عن المِلكية.

ولقد تحددت تبعا لهذه الخصائص الأربع للثورة الفرنسية خصائص المواطن فى العصر الحديث؛ فهو:

١– يتمتع بحقّ الملكية.

٢– يتمتع بحقوق سياسية، أهمها: المشاركة السياسية، وحق الانتخاب، والحرية، والمساواة.

٣– يتمتع بحق العضوية فى دولة وطنية توجد بها سلطة سياسية قويّة، ولها حدود جغرافية.

٤– تابع ومنتم لحكومة مركزية. مع العلم أن الانتماء قبل الثورة الفرنسية كان للمقاطعة ولم يكن لفرنسا(١٨٢).

وفى أثناء النقاش حول حقوق الإنسان فى برلمان الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ثار المطلب حول أنه إذا تم الإعلان عن حقوق الإنسان، فيجب تضمينه مسئولياته أيضا، وإلا سوف نجد فى النهاية الجنس البشرى لديه فقط حقوق سيستغلها كل فرد أمام الآخرين، ولن يعد هناك من يعرف أنه بدون مسئوليات لن تقوم للحقوق قائمة. فليست فقط حقوق بل أيضا مسئوليات(١٨٣).

ورغم التقدم الكبير الذى حققته الثورتان الفرنسية والأمريكية فى مجال ارتقاء مفهوم المواطنة، وتحققه العملى، إلا أنه ارتقاء لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعا من الناس

من حق المواطنة؛ فدستور الثورةالأمريكية لسنة ١٧٨٧ م استبعد النساء والهنود الحمر(رغم أنهم الشعوب الأصلية) والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائما رغم إلغاء الرق سنة ١٨٠٠، ولم تتسع المواطنة لتشمل السود حتى دستور ١٨٦٨[١٨٤]، ولكنالمواطنة الفعلية لم تتحقق لهم إلا سنة ١٩٦٥.

ورغم إعلان "الجمعية الوطنية" الفرنسية أن "الناس يولدون أحرارا ومتساوين فى الحقوق"، فإن فرنسا لم تتجاوز كلية حدود التمييز العرقى والجنسى؛ إذ لم تضع حدا للعبودية إلا فى عام ١٨٤٨، كما استمرت المرأة على المستوى السياسى محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة.

ففرنسا لم تعترف بحق النساء فى التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية أى بعد حوالى ٢٥٠٠ سنة من انطلاق بوادر فكرة المواطنة فى اليونان. وفى إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشمال إلافى سنة ١٩٢٨ بصدور قانون المساواة فى الانتخابات بين الرجل والمرأة . فلم تكن المواطنة خلال تاريخها الطويل متحققة على أرض الواقع إلا للبعض أو الكثرة من ذوى التقارب النسبى فى الأوضاع المالية والاجتماعية دون فئة أو فئات أخرى يتم إقصاؤها[١٨٥].

وعانت المرأة خاصة من الإقصاء؛ حيث "عاشت تحت غطاء زوجها، الذى كان يحظى - بوصفه رب الأسرة- بدرجة من المواطنة

المدنية"[١٨٦]. وهذا ما أقره كنت نفسه عندما ميز بين المواطنين الفعالين وغير الفعالين على ما سبق أن وضحناه سابقا. ولا شك أن إقصاء المرأة وغيرها من العبيد أو أى فئة فقيرة، وعدم مشاركة فئات معينة فى المواطنة، يرجع إلى عوامل متعددة سواء كانت ثقافية أو اقتصادية؛ "فالمشاركة تحددها مؤسسات وعمليات معينة وعوامل أيديولوجية وثقافية قد تم تكريسها"[١٨٧]. ومن هذه العوامل على سبيل المثال أن الدولة فى أساسها مجرد انعكاس لطبيعة المجتمع الذكورية، وهى ذات طابع بطريركى؛ ومن ثم فهى تنحاز للذكور على حساب الإناث، وتكرس سلطة الرجال[١٨٨].

ويمكن القول بشكل عام أن مفهوم المواطنة لم يكتمل من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨، بصدور "الإعلان العالمى لحقوق-واجبات الإنسان". فلأوّل مرّة فى تاريخ الإنسانية، تصبح المواطنة، عبر الحريات السياسية (وخاصة الفصل ٢١) هى :

حقّ كلّ شخص فى التمتع بكل الحقوق والواجبات "دون أى تمييز كالتمييز بسبب العنصر واللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو المولد أو أى وضع آخر،ودون تفرقة بين الرجال والنساء"[١٨٩].

هذا من الناحية النظرية، أما الناحية العملية فلا يزال أمام البشرية الكثير.

نهاية المطاف
الطريق إلى المواطنة فى مصر
والانتقال من الكوجيتو الديكارتى
إلى الكوجيتو السياسى

عانت أوربا لقرون طويلة من افتقاد القدرة على أن تفكر لنفسها؛ حيث كان رجال الدين والملوك هم فقط الذين يفكرون ويريدون ويختارون، أما مواطنو الشعوب فكانوا مثل القطيع لا يفكرون ولا يريدون ولا يختارون.

وعندما أرادت أن تخرج من هذه الحالة من القصور، خرج ديكارت حاملا هذا الحلم فى مقولته الشهيرة" أنا أفكر إذن أنا موجود" كرد فعل على سلبية التفكير التى كانت ترضخ فيها أوربا. لكن الكوجيتو الديكارتى كان قاصرا؛ لأنه قدم فلسفة للتفكير فقط، ولم يقدم فلسفة للفعل؛ لذا انتظرت أوربا ما يزيد على قرنين؛ حتى تمكن الفرنسيون مع جان جاك روسو من الوصول إلى فلسفة للفعل أدت لتحويل فرنسا من الملكية إلى الجمهورية، فتغير تاريخ فرنسا ومن بعدها تاريخ أوربا كلها.

وفى هذه الأجواء التى تعيشها أمتنا يعيد التاريخ السؤال نفسه: هل نحن بحاجة إلى الكوجيتو الديكارتى القائم على التفكير وحده؟أم نحن بحاجة إلى كوجيتو آخر قائم على الفعل؟

فى ظنى أن الأمة المصرية برصيدها الحضارى الطويل لم تفتقد أبدا إلى القدرة على التفكير، لكنها -وهنا المفارقة- كانت تفتقد غالبا إلى القدرة على الفعل إلا فى لحظات تاريخية كبرى؛ فالمخزون النفسى التاريخى عند المصرى ملئ بالرغبات الفردوسية وإرادة القوة والأفكار الإصلاحية، لكنه يفتقد لإرادة التغيير التى تنقل الأفكار من عالم المثال إلى عالم الواقع.

ومن ثم فنحن بحاجة إلى فلسفة للفعل تفهم طبيعة المخزون النفسى عند المصرى، وتعيد بناءه، حتى يمكن استفزاز إرادته للانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، من عالم الإمكان إلى عالم التحقق، من عالم الأنا أفكر" إلى عالم "الأنا أفعل"، من الكوجيتو الديكارتى إلى الكوجيتو السياسى.

لكن ما هو الكوجيتو السياسى؟

هو أن يتحول الإنسان من "فرد" إلى "مواطن"، من موجود من أجل غيره(عبد)، إلى موجود من أجل ذاته وغيره معا(سيد)، يتحول من وسيلة إلى غاية.

كيف؟

بالمشاركة الفعالة فى صنع مستقبل بلده، فى اختيار رئيس دولته، وأعضاء برلمانه، بل رؤسائه فى العمل، فى الحى، فى النقابة، فى الحزب... وإذا استطاع تحقيق ذلك، فإنه يكون قد حقق "الكوجيتو السياسى". فمفتاح المشاركة السياسية، والعمل العام، والديمقراطية، وتقرير المصير، هو "الانتخاب"، لكنه ليس "الانتخاب الطبيعى" بلغة

البيولوجيا الذى يتم بدون إرادة الكائن الحى، أى ليس بالوراثة، بل "الانتخاب السياسى" الذى يتم على أساس من الإرادة الحرة للمواطن. ومن ثم يكون الكوجيتو السياسى هو "أنا أنتخب إذن أنا موجود".

إن هذا الكوجيتو السياسى له دلالات فلسفية ثلاث:

أولها: هى أن ممارسة المواطن لحقه الانتخابى معناه أنه كائن حر، والحرية هى الفارق الأساسى بين العبد والسيد، والفارق الجوهرى بين الحيوان والإنسان.

والدلالة الفلسفية الثانية: هى "القدرة على الفعل" التى تعتبر بدورها علامة فارقة بين الحى والميت، بين الوجود والعدم.

والدلالة الفلسفية الثالثة: هى أن المواطن العادى صار هو الغاية لا الوسيلة.

ولا يتحقق الكوجيتو السياسى إلا بالديمقراطية التى يقوم فيها المرشحون بتقديم برامجهم للمواطنين ويعرضون عليهم مشاريعهم الإصلاحية، متوسلين ومناشدين لهم أن يفرزوا بينهم، وهذا معناه المباشر أنهم الأدوات التى تحقق حلم المواطن، أما المواطن نفسه فقد صار الغاية، صار الذات الفاعلة، بينما صاروا هم "الموضوع" بلغة الفلسفة. ومن ثم انقلب منطق العبد والسيد، وتحول الحاكم المطلق الدائم المهيمن إلى حاكم نسبى يأتى ويذهب، وتحول المواطن إلى مطلق-إن حكم بصوته فقد صار حكمه واجب النفاذ!

هذا هو الكوجيتو السياسى الذى يتطلع إليه الوعى المصرى،

والذى سوف يتغير بعده تاريخ العرب، مثلما تغير تاريخ أوربا بعد تغير تاريخ فرنسا.

ومن ثم فالطريق إلى المواطنة هو:

التفكير الحر أولا..

ثم الإرادة الحرة ثانيا..

ثم الفعل الحر ثالثا ..

هنا يستحق الفرد أن يتحول إلى مواطن يتمتع بالعضوية كاملة الأهلية فى الوطن، على نحو يتساوى فيه مع الآخرين الذين يعيشون فى الوطن نفسه مساواة كاملة فى الحقوق والواجبات، وأمام القانون، دون تمييز بينهم على أساس اللون أو العرق أو الدين أو الفكر أو الموقف المالى أو الانتماء السياسى. ويحترم كل مواطن المواطن الآخر، كما يتسامح الجميع تجاه بعضهم البعض رغم التنوع والاختلاف بينهم.

و حقوق المواطنة، هى:

* الحقوق السياسية هى التى تصنع المواطنة السياسية، وتتمثل فى :حق المشاركة بالتصويت أو الوصول إلى المناصب السياسية.

* الحقوق الاجتماعية: وهى حق الحياة بشكل كريم، وحق التعليم، والرعاية الطبية، وغيرها.

* الحقوق المدنية: الحقوق الشخصية مثل حق الملكية، وحرمة الحياة الخاصة، وحق الحياة، والكرامة، والحرية الفردية، وتكافؤ الفرص، والمساواة بشكل عام،وغيرها من الحقوق الواردة فى

"الإعلان العالمى لحقوق الإنسان" ١٩٤٨.وتلك الحقوق تتحدد بواسطة الحكومات وتضمنها الدساتير والقوانين، وتصونها الهيئة القضائية.

لكن المواطنة ليست حقوقا فقط، بل مسئوليات أيضا. وإذا كانت المواطنة تعطى المواطن حقوق المواطنة: الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، الحقوق القانونية...الخ، فإنها فى المقابل تضع على عاتقه مجموعة من المسئوليات، بعضها واجب وبعضها طوعى. مع العلم أن المسئوليات بنوعيها ربما تختلف من بلد إلى بلد، حسب الدستور والقانون.

أما المسئوليات الواجبة، فمثل:

١. الالتزام بقوانين الدولة.

٢. دفع الضرائب .

٣. الدفاع عن الوطن و أراضيه.، والخدمة فى الجيش الوطنى.

٤. الولاء التام للوطن

٥. صيانة أسرار الدولة .

٦. الحفاظ على الوحدة الوطنية .

والمسئوليات الطوعية، مثل :

١. المشاركة فى الحياة السياسية .

٢. المسئولية الاجتماعية.

٣. المساهمة فى الحياة العامة.

والمواطنة لا معنى لها بدون فكر سياسى يعى منطق الأولويات فى السير قدما نحو الجمهورية الديمقراطية.

وهذا المنطق يقتضي التحول نحو الشرعية الديمقراطية، وتوافق القوى الوطنية حول الحد الأدنى المشترك، وبناء الأحزاب ديمقراطيا.

ثم بناء أركان النظام السياسي، ويشمل:

١. دستور دائم توافق عليه الأغلبية ويستفتى عليه الشعب.

٢. برلمان منتخب.

٣. تشكيل حكومة الأغلبية.

٤. انتخاب رئيس الدولة انتخابا ديمقراطيا حرا ومباشرا.

مع التأكيد دوما على تداول السلطة وفقا لمبادئ الديمقراطية القائمة على سيادة الشعب، وحكمه لنفسه بنفسه.

خاتمة

على النحو السالف وجدنا أن المواطنة سارت تارة فى اتجاه المواطنة على مستوى دولة- المدينة، أو مستوى الدولة الوطنية، أو مستوى الإمبراطورية أو الدولة القومية، وتارة أخرى على مستوى العالم كله، أى الدولة العالمية، وفى الوقت الذى انتشر فيه سواء مفهوم الدولة الوطنية أو القومية، نجد أن مفهوم الدولة العالمية، ومن ثم مفهوم المواطنة العالمية، يجابه مشاكل وعثرات كثيرة.

لقد كان التأسيس الحداثى بشقيه الابستمولوجى والعملى، هو الأرض الخصبة التى نما فيها مفهوم المواطنة فى شكله الحداثى الأكثر تطورا. فجوهر الحداثة فى تصور الإنسان، هو النظر إليه باعتباره نقطة البدء فى المعرفة والعمل. إنه العقل الخالص، أو الأنا المفكرة، إنه صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية فى المجتمع والسياسة

والاقتصاد. وهكذا ظهرت العقلانية كتعبير عن الذات وفاعليتها فى المعرفة والسياسة. وهكذا صار كل شىء موضوعا أمام العقل لتمثله وفهمه، وإصدار الحكم عليه. وأصبحت السياسة استنباطا من العقل المشترك، ومن خلاله يتمكن الإنسان من سيطرته النظرية والعملية على العالم: الكون والدولة، الذى صار قابلا للمعرفة على المستوى الابستمولوجى، وقابلا لإعادة التشكل على المستوى السياسى.

وتأكد لدينا الارتباط بين الحداثة والمواطنة، عندما ما وقفنا عند المنجزات الفكرية السياسية للحداثة: القانون الطبيعى، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعى، والفصل بين السلطات، والنظام السياسى الدستورى، والمجتمع المدنى، والديمقراطية. فلا مجتمع مدنى بدون مواطنة، ولا مواطنة بدون ديمقراطية، ولا ديمقراطية حقيقية بدون مواطنين بمعنى الكلمة يمارسونها وينظمون على أساسها علاقاتهم مع بعضهم بعض من جهة، وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى.

وإذا كانت إيطاليا لعبت الدور الأهم فى القرن السادس عشر بسبقها إلى عصر النهضة، وإنجلترا قد افتتحت عصر المواطنة الحديثة بثورتها المجيدة فى نهاية القرن السابع عشر، فإن مركز الثقل فى الفكر السياسى الليبرالى، قد انتقل، من إنجلترا إلى فرنسا مع بداية القرن الثامن عشر، التى شهدت حركة ازدهار مجموعة من الفلاسفة الليبراليين الكبار، مثل مونتسكيو، وفولتير، وروسو، وجماعة الإنسكلوبيديا، وغيرهم من أولئك الذين نظّروا

فلسفيا للحرية والحقوق الطبيعية للفرد والمجتمع، وعرّضوا بالاستبداد والملكية المطلقة ونظرية الحق الإلهى. ومن ثم كان الدور المركزى فى هذا القرن لفرنسا التى تزعمت فى هذه المرحلة مسيرة الحداثة، وكان لها قصب السبق فى نهاية عصر التنوير بنجاح الثورة الفرنسية التى تشكل المرجعية المركزية للأنظمة السياسية الحديثة. كما لعبت الولايات المتحدة دورا على المستوى السياسى فى الثورة الأمريكية، وليس على أساس التأسيس الفلسفى، فقد كانت عالة على أوروبا فى المجال الأخير.

ومن ناحية أخرى فقد تبين فى هذا البحث أن مفهوم المواطنة فى إطار الدولة الوطنية ذات السيادة، مر بتطور أفقى من ناحية وتطور رأسى من ناحية ثانية. فالمفهوم كائن حى، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضى وحاضر ومستقبل. بل له أيضا سمات الكائن الحى من صحة ومرض، فطوال العصور الوسطى الأوربية من سنة ٣٠٠ إلى ١٣٠٠م -رغم بعض الاستثناءات- ظل هزيلا، حتى ظهرت "عريضة الحقوق" فى إنجلترا سنة ١٦٨٩، ويؤرخ بها البعض لبداية التنوير الأوربى.

فالتطوّر الأفقى سار فى اتجاه توسيع قاعدة المواطنة من الأقلية الأرستقراطية إلى شمول طبقات أخرى تدريجيا وبمرور الزمن، لكن حتى الآن - رغم كل المواثيق وإعلانات حقوق الإنسان- لم تشمل المواطنة كلّ الأفراد من الناحية العملية.

أما من ناحية التطور الرأسى، فقد تطور المفهوم بشكل مواز لتطور المشاركة فى صنع القرار السياسى وممارسة السلطة وتوسيع

رقعتها، حيث التقدم تدريجيا نحو تحول سلطة اتخاذ القرار من يد شخص واحد عبر مستويات متوسطة إلى يد عامة المواطنين وفق الآليات الديمقراطية. وحسب دراسات عالم الاجتماع "هانس"(١٩٠)، فإن أى ممارسة للسلطة لها ستّة مستويات كالآتى:

المستوى الأول:القرار الفردى المستبد لرأس السلطة.

المستوى الثانى : إخبار الرئيس من حوله بالقرار دون أخذ مشورتهم.

المستوى الثالث: الاستشارة الصورية الشكلية لمن حوله مع عدم الاعتداد بما يقولون.

المستوى الرابع : الاستشارة الإيجابية لمن حوله مع الاعتداد بما يقولون.

المستوى الخامس: فتح المجال لهم للنظر فى القضايا المختلفة ومواجهة الأزمات، وإشراكهم فى اتخاذ القرار بشأنها.

المستوى السادس: إعطائهم حق اتخاذ القرار وفق الآليات الديمقراطية. وهذا يوازى فى الشريعة الإسلامية "الشورى الملزمة"(١٩١).

ولا يوجد فى جميع الأحوال فصل كامل بين هذه المستويات الستّة؛ فأحيانا يتأرجح الديكتاتور بين أكثر من مستوى كعملية من عمليات الخداع والتضليل، مثلما يحدث فى الديمقراطيات المزيفة بكل أساليبها المعروفة، مثل الأخذ برأى الناس فى القضايا الهامشية مع الانفراد بالقرار فى الأمور المؤثرة!

وأفضل مستوى تتحقق فيه المواطنة هو المستوى السادس حيث تتسّع قاعدة المواطنة بمفهومها الشامل؛ فكلّ الأفراد مواطنون لا يوجد بينهم أيتمييز فى الحقوق والواجبات، وتحكمهم المساواة فى كل التعاملات المجتمعية بغض النظر عن الدين، العرق، اللغة، الجنس، أو الأصل الاجتماعى.... الخ. ويشاركون حسب الآليات الديمقراطية فى صناعة القرار(١٩٢).

وفى عصر التنوير تطور أفقيا مفهوم المواطنة فى أبعاده السياسية والاجتماعية والمدنية، كما تطور رأسيا حسب هذا السلم على الأقل من الناحية النظرية، لكنه لم يصل أبدا إلى المستوى الخامس أو السادس.

وبلغ مفهوم المواطنة ذروة تطوره المرحلى فى القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية والأمريكية. لكنه لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعا من الناس من حق المواطنة؛فدستور الثورة الأمريكية لسنة ١٧٨٧م استبعد النساء والهنود الحمر والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائما رغم إلغاء الرق سنة ١٨٠٠ ، و لم تتحقق لهم المواطنة إلا سنة ١٩٦٥.

ولم تضع الثورة الفرنسية حدا للعبودية إلا فى عام ١٨٤٨، أى فى منتصف القرن التاسع عشر. واستمرت المرأة على المستوى السياسى محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة. فلم تعترف فرنسا بحق النساء فى التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وفى

إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلافى سنة ١٩٢٨ بصدور قانون المساواة فى الانتخابات بين الرجل والمرأة .

وكما رأينا عبر هذا البحث، فإن مفهوم المواطنة لم يتبلور من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨، بصدور "الإعلان العالمى لحقوق- واجباتالإنسان"(١٩٣). طبعا نظريا! أما الواقع الفعلى المتعين، فلا تزال تعترض فكرة المواطنة تحديات كبيرة فى كثير من بلدان العالم.

والسؤال الذى لا يزال يبحث عن إجابة: هل النزعة العالمية Cos-mopolitanism فى أشكالها الجارية الآن يمكن أن تحل تصورا عالميا حقيقيا للمواطنة محل مواطنة الدولة(١٩٤)؟

إن مفهوم المواطنة العالمية، بدون دولة عالمية فى الواقع، مفهوم مصنوع من القش، مثله مثل النزعة العالمية. ويبدو هذا اعتراضا منطقيا؛ لأن النزعة العالمية بلا معنى بدون سياق الدولة العالمية؛ فالنزعة العالمية تتضمن بالضرورة الالتزام تجاه دولة عالمية a World State. وطالما لا توجد دولة عالمية واحدة تجمع البشرية بالفعل، لا معنى للقول بمفهوم المواطنة العالمية؛ فهذا المفهوم بدون هذا السياق سوف يتعارض مع الأصل فى المواطنة، وهو الدولة الوطنية.

لكن إذا كان معنى المواطنة العالمية هو كناية عن أسلوب الحياة وليس الانتماء السياسى حرفيا، كما هو الحال عند بعض مفكرى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر، فهنا لا اعتراض على المفهوم

حتى ولو لم توجد الدولة العالمية، لأنه بهذا المعنى لا يتعارض مع الانتماء السياسي للدولة الوطنية.

ومنذ ذلك العصر، كان أولئك المفكرون ذوى النزعة الإنسانية الذين قاربوا المسألة قليلين جدا، فضلا عن أن دفاعهمعن نموذج الدولة العالمية كان محدودا، باستثناء كنت الذى دافع عن حكومة عالمية تضم الدول، وثمة فرق كبير بين الدولة العالمية الواحدة و الحكومة العالمية التى تضم الدول ذات السيادة الوطنية.

ومن ثم نجد أنه حتى أولئك العالميون الذين يفضلون الدولة العالمية انصرفوا إلى تدعيم شىء ما أكثر تعقيدا لا يمكن أن يخرج من اليد: مفهوم مثالى عن حكومة عالمية World Gov-ernment ذات سيادة فاعلة. ويؤكد هذا الفشل الذريع الذى وقعت فيه "الأمم المتحدة" التى تقوم على تحقيق مصالح الدول الكبرى على حساب الدول الصغرى، وحقوق الإنسان فيها غير مفعلة إلا عندما ترغب الدول الكبرى، لا سيما الولايات المتحدة فى الوقت الحاضر.

ولذا فإن التحديات الأكثر خطورة والأكثر أهمية من الناحية الفلسفية أمام المواطنة العالمية والدولة العالمية، تأتى فى ثلاث صور رئيسية :

الأولى: النزعة العالمية بلا معنى بدون سياق الدولة العالمية الفعلية؛ فالمواطنة العالمية تتعارض فى هذه الحالة–أى عدم وجود دولة عالمية– مع الأصل فى المواطنة، وهو الدولة الوطنية. ثم إن المواطنة حقوق للفرد على الدولة وواجبات للدولة على الفرد، أى إنها

التزام، وإذا لم تكن الدولة العالمية موجودة فعلا، فأين يمكن ممارسة هذا الالتزام تجاه دولة عالمية؟

الثانية:يوجد تشكك حقيقى فى مدى رغبة مجموع الإنسانية – أفرادا أو دولا –فى وجود دولة عالمية واحدة.

الثالثة: إن إمكانية تحقق المواطنة العالمية عبر نموذج سياسى عالمى لدولة أو حكومة واحدة يواجه صعوبات، إن لم يكن مستحيلا، نظرا لتعارضالمصالح والأديان والأيديولوجيات، وتفاوت العقول واتجاهات التفكير. وإذا قامت دولة كبرى أو عدة دول بفرض هذا النموذج، فإنها سوف تفرضه بشكل يحقق مصالحها الخاصة، ومن ثم يأخذ شكل الاستعمار الذى سوف يدخل البشرية فى حالة من الصراع المتجدد، وهذا ما رأيناه بالفعل فى كل حالات الإمبراطوريات السابقة التى حاولت فرض النموذج العالمى.

ألا تعد فكرة توصل المجتمع العالمى الآخذ فى النمو إلى دولة عالمية واحدة واتفاق على قواعد وقيم تحكم الجميع– وهما رائعا وجميلا؟ وفى ضوء التباين السائد بين الأمم والثقافات والأديان، وحرص التيارات المختلفة على تأكيد ذاتيتها الخاصة ثقافيا ودينيا ولغويا، أي النزعة الثقافية القومية والشوفينية اللغوية والأصولية الدينية، هل من الممكن تصور أى حكومة عالمية موحدة، ناهيك عن إمكانية تحقيقها فى ظل هذه الأبعاد العالمية؟

وبالرغم من ذلك، يمكن أيضا السير فى الاتجاه المعاكس ولاسيما

فى ضوء هذا الموقف الخانق، إذ يلزم السؤال: هل باتت الحاجة لحكومة عالمية أو هيئة أمم عادلة وقادرة أمراً حتميا؟

إننا نعيش فى عالم يشهد توترات خطيرة واستقطابات بين المؤمنين وغير المؤمنين، ولم يعد هذا الصراع بين منتسبى الكنيسة وبين العلمانيين، وبين الكهنوت ومعارضيه، قاصرا على روسيا وبولندا فقط، بل تعداه ليشمل أيضا فرنسا والجزائر والعراق وفلسطين ولبنان وغيرها، ولم يعد مقتصرا بعامة على قارة دون قارة، بل صار يشمل كل قارات العالم. وقد يتساءل البعض: ألسنا نعيش حقبة من المواجهات الثقافية الجديدة؟ هذه بالطبع حقيقة لا يمكن إنكارها[١٩٥].

ومن ثم تزداد العقبات أمام النزعة العالمية، ويظل السؤال مفتوحا: ما الحل لهذا التحدى؟

الهوامش

١ – جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د.محمد الجوهرى وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠، ج ١/ ص ٤٢٦.

٢ – الوَطَنُ فى اللغة العربية: المَنْزِلُ تقيم به، وهو مَوْطِنُ الإنسان ومحله؛ والجمع أَوْطان. وَطَنَ بالمكان وأَوْطَنَ أقام. وأَوْطَنَهُ: اتخذه وَطَناً. يقال: أَوْطَنَ فلانٌ أرض كذا وكذا أى اتخذها محلاً ومَسْكَناً يقيم فيها. والمَوْطِنُ: المشْهَدُ من مَشَاهد الحرب. وفى التنزيل العزيز:(لقد نَصَرَكُمُ الله فى مَواطِن كثيرة). وأَوطَنْتُ الأرض ووَطَّنْتُها تَوطيناً واسْتَوْطَنْتُها: أى اتخذتها وَطناً، وكذلك الاتِّطانُ، وهو افْتعال منه. أَما المَوَاطِنُ فكل مَقام قام به الإنسان لأمر فهو مَوْطِنٌ له، وواطَنَهُ على الأمر: أَضمر فعله معه، فإن أراد معنى وافقه قال: واطأه. تقول: واطنْتُ فلاناً على هذا الأمر إذا جعلتما فى أنفسكما أن تفعلاه، وتَوْطِينُ النفس على الشىء: كالتمهيد وقيل: وَطَّنَ نفسه على الشىء وله فتَوَطَّنَت حملها عليه. بتصرف عن: ابن منظور، لسان العرب بيروت، دار صادر، الطبعةالأولى، بدون تاريخ. ج ١٣/ ص ٤٥١.

3- Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: a Historical Overview", Journal of Democracy, vol. 7, no. 2. 1996. pp. 52-63.

4-P.H.Collin, Harrap's English Dictionary, Edinburgh, Harrap, 1993. p. 90.

5 - Dominique Leydet, "Citizenship", First published Fri 13 Oct, 2006. Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato.stanford.edu/

6 - Ibid.

7 - Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship. New York, Harvester Wheatsheaf, 1994. pp. 209-210.

8 -World Book Encyclopedia. London, World Book, Inc., [n. d.], vol. 4, p. 15.

9 - Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 3,15th ed., p.332.

10 - Thomas Humphrey Marshall, Class, Citizenship and Social Development: Essays. With an introduction by Seymour Martin Lipset. Westport, CT: Greenwood Press, 1973. pp. 71-2.

11 - Jay A. Sigler, "Civil Right" in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol. 5, p. 12-3.

١٢- ترجع أهمية توماس همفرى مارشال إلى أن كتاباته تعد الأصل لنظريات المواطنة المعاصرة فى علم الاجتماع. انظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ٢/ ص١٤١٢.

13- New York, Free.Talcott Parsons, Politics and Social Structure Press, I 969. p. 51.

١٤- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج ٢/ص ١٤١٣.

15- Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship pp.11-13

16 - David Miller, (ed.), The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought. New York, Blackwell, 1995. p.74.

17 - د.عبد الوهاب الكيالى وآخرون، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦. ج ٢ / ص ٨٥٥.

18- Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20,15th ed., p. 141.

19 - Keith Graham Feiling, A History of England from the Coming of the English to 1918. London, Macmillan Press Ltd., 1966.

p.159.

20 - Thomas Janoski, Citizenship and Civil Society: A framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes. Cambridge, Cambridge University press, 1998. p.3.

٢١- روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦. ص ٢٣١.

22- Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20,15th ed., p.143.

23 -Norman F. Cantor, (ed.), Ideas and Institutions in Western Civilization. 5 vol., 2nd. New York, Macmillan, 1968. vol. 2: The Medieval World, 300-1300. p. v.

24 - Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20,15th ed., p. 144.

25 - Ibid.

26- Kant, Critique of Pure Reason, translated by N. Kemp Smith. New York, St. Martin's press, 1929. P. 22 - 23 .

٢٧- د.فتحي التريكي و د.رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢. ص ٦٨.

٢٨ - داريش شايجان، موجات الحداثة . مقتبس في : الحداثة. إعداد وترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي. سلسلة: دفاتر فلسفية. المغرب، دار توبقال. ط١. الدار البيضاء. ١٩٩٦ ، ص ٢٩.

٢٩ - آلان تورين: نقد الحداثة - الحداثة المظفرة - (القسم الأول). ترجمة: صياح الجهيّم. بيروت، دار الوعي، ٢٠٠٥. ص ١٦.

٣٠ - المرجع نفسه. ص ١٦.

٣١ - انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المغرب، دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٧م، ص ٢٦.

٣٢ - هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة محمد البكري، مجلة

فضاءات فلسفية، العدد١، ١٩٩٥. مقتبس في: الحداثة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص ٥٢. والمرجع السابق، ص١٨.

٣٣ – انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٨. وأيضا: المراجع السابقة، المواضع نفسها.

٣٤ – لوى ديمون، الهويات الجماعية والإيديولوجية الشمولية. مترجم في: الحداثة، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص ١٧.

٣٥ – د. عبد القادر العلمي: في الثقافة السياسية الجديدة، المغرب، منشورات الزمن ، ط١، ٢٠٠٥م ص:١١٠-١١٦. ٣٦ –قارن الاختلاف والاتفاق مع محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص ٤٤.

٣٧ –قارن الاتفاق والاختلاف مع سبيلا في تنظيره لمراحل الحداثة لا سيما في مرحلة عصر العقل، ودور الثورة الأمريكية. والاتفاق والاختلاف أيضا في تعيين المبادئ الأساسية لعصر التنوير، لاسيما (٢) و(٣) و(٤). ومع وجود اختلاف، فإن محمد سبيلا قد استطاع تقديم توصيف حداثي للحداثة! انظر: محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص ٤٤-٤٥.

٣٨ – فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة ، سوريا، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢١٤.

٣٩ – جورج طرابيشي، "إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديداً للديموقراطية "،الحوار المتمدن – العدد: ٢٦٩ – ٢٠٠٢ / ١٠ / ٧ .

٤٠ – د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، الكويت ، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص ١٦٨.

41- Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship, p. 12ff.

٤٢– جورج طرابيشي، "إيديولوجيا حقوق الإنسان إذ تصبح تهديداً للديموقراطية "،الحوار المتمدن – العدد: ٢٦٩ – ٢٠٠٢ / ١٠ / ٧ .

٤٣ – د.عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، ٤/ ٧٣٨.

44- Neil Mcnaughton, Success In Politics, John Murray (Publish-

ers) Ltd, Second Edition, 2001, p. 22.
45 - John Henry Kingdom, Government & Politics In Britain, Cambridge, Polity Press, 1991, P. 42.
46- د.مراد وهبه، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨. ص٥٢٣.
٤٧ – برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د.فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ج١، ١٩٨٣. ص ١٧٤.
٤٨ – كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٤. ص ٣٧٥.
49- Sabine, a History of Political Theory, N Y, Henry Holt & company, 1946. p. 420 ff.
٥٠- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ط٤. ص٤٠٨، ٤٠٩.
51- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Persian Letters. Edited by C. J. Betts. London, 1977. p. 59-60.
٥٢- برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢م. ص ٥٣.
٥٣ – المرجع السابق ، ص ٥٥.
٥٤ – فرانسوا شاتيلي، أوليفر دوهميل، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٤م. ص ٩٥.
٥٥ – المرجع السابق، الموضع نفسه.
٥٦ – فرنسيس كانافان، "توماس بين"، في : ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي(محرران)؛ تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة د.محمود سيد أحمد ومراجعة د.إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. ص٢٠٣-٢٠٤.
57- Hobbes, Thomas. Leviathan, oxford, Basil Blackwell, 1946,

pp. 80- 81.

58 -Hannah Arendt. The Human Condition. Charles R, Walgreen Foundation Lectures. University of Chicago Press, 1958. pp. 28-29.

٥٩- د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م. ج٢، ص ٤٨٨.

60- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, The Spirit of the Laws. Translated by Thomas Nugent, with an introduction by Franz Neumann. Hafner Library of Classics: 9. 2 vols. New York, Hafner Pub. Co., 1962. p. 2.

61 - Haakonssen, "The Structure of Hume's Political Theory", in: David Fate Norton, (ed.), The Cambridge Companion to Hume Cambridge, Cambridge University press, 1993. pp. 192-193.

62- Tomas Paine, Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977. p. 186.

٦٣- فرنسيس كانافان، "توماس بين"، في : ليو شتراوس، وجوزيف كروبسي(محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ص ٢٠٤- ٣٠٦.

64- Rousseau, Jean Jacque, The Social Contract, translated by Maurice Cranston, New York, Penguin Book, 1968. p. 60.

65 - Ibid., p.. 62

66 - Ibid., p. 144.

67 - Hobbes, Leviathan, p. 118, 173.

68 - Reilly, Kevin. The West and the World: A topical history of civilization, 2 vols., Harper and row 1980, p. 469.

69 - Niccolo machiavelli, The Prince, translated by luigi, N. Y, Random House, 1950. p. 56.

70 - Hobbes, Leviathan, P. 112.

71 - Rousseau, The Social Contract, p. 83.

72 - Ibid., p. 102

73 - Locke, john, Social Contract, edit. Sir Ernest Barker. Oxford University Press, 1945. p. 37.

٧٤- د.مراد وهبه،المعجم الفلسفى، ص ٤٥٥.

75- Rousseau, The Social Contract, p. 60.

76 - Ibid., p. 32.

77 - Kant, Perpetual Peace, with an Introduction by Nicholas Murray Butler. NY, Columbia University press, 1939. pp. 12-13.

٧٨- بيير هاسنر، "عمانوئيل كنت"، فى : ليو شتراوس و جوزيف كروبسى(محرران)، تاريخ الفلسفة السياسية، ج ٢ ص ١٩٩.

٧٩ -" إعلان الاستقلال الأمريكى(١٧٧٦)"، فى: حسين جميل، حقوق الإنسان فى الوطن العربى، سلسلة الثقافة القومية، ١ . بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. ص ١٧-١٨.

٨٠- وذلك فى كتابيه :

- Common Sense ,1776.

- The Rights of Man,1791-1792.

٨١- اقتبسه جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج١/ ص٣٢٠.

82- Tomas Paine, The Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977, pp. 117, 126, 204.

٨٣- د. محمد عابد الجابرى، المجتمع المدنى فى شروطه التاريخية، مجلة الوسط، العدد ٤١٥، ٢٠٠٠/١/١٠، ص٣٦.

٨٤- لمزيد من التفاصيل انظر:

Ferguson, An Essay on the History of Civil Society, ed. Duncan Forbes, Edinburgh, 1966.

٨٥- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠،ص١١٢.

٨٦- رينيه سرو وجاك دوندت، هيجل، ترجمة جوزيف سماحة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٤. ص٩٦.

87- David E. Cooper, World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996. p. 319.

٨٨- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص٢٣٢.

٨٩ -د.عبد الوهاب الكيالى، موسوعة السياسة، ج ٥/ص ٥٦٦.

90- John Gray, Enlightenment's Wake, London, Routledge, 1997,p. 103.

91- Robert Wuthnow, Sharing the journey .New York, Free Press, 1994, p. 12.

92 - M. Rosenthal & Yudin, A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967 . p. 295.

٩٣- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج٢/ ص٧٤٦.

٩٤ - د. عبد الوهاب أحمد الأفندى، الإسلام والدولة الحديثة، لندن، دار الحكمة، بدون تاريخ، ص ٢١.

٩٥ -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم ، بدون تاريخ، ص ١٩٦.

96- Rousseau, Jean Jacque , The Contract social, I:6. p. 60.

97 - Ibid., p. 62.

98 - Ibid., p. .83

99 - Ibid., The Social Contract, p. 102.

١٠٠- د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، ص ٩٥.

١٠١ - المرجع السابق ، ص ٩٦.

102- Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In : Kant's Political Writings. ed. By Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University press, 1970. P. 136.

103 - Kant, Perpetual Peace, p. 17.

١٠٤- ستيفن ديلو، التفكير السياسى والنظرية السياسية والمجتمع المدنى، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة علا أبو زيد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص ٣٦٢.

105- Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In: Kant's Political Writings , P. 163.

106 - Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights, Pp. 138- 139.

107 - Kant, Perpetual Peace, pp. 12.

قارن الترجمة العربية، مشروع للسلام الدائم، ترجمة د.عثمان أمين، القاهرة، الأنجلو، ١٩٥٢. ص ٤٢.

108- Kant, Perpetual Peace, pp. 12.

109 - Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights, P. 133.

110 - Kant, Perpetual Peace, p. 13.

١١١- آلان تورين، ما هى الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسى، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٥. ص ١٠١.

١١٢-د.عبد الوهاب الكيالى، موسوعة السياسة، ج٢/ص٧٥٣

١١٣ - د.إمام عبد الفتاح، مسيرة الديمقراطية، ص.٦٠.

١١٤- أى حكومة الكهنة أو رجال الدين الذين يعتقدون أنهم ممثلو الله فى الأرض!

١١٥- انظر تفاصيل رأيه فى: محاورة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص٤٧٥-٤٧٧.

١١٦- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص٢٣٠.

117- Kant, An Idea for a Universal History. in: Kant, On History. Indianapolis, Bobbs-Merril ,1963, p. 20.

118- Kant, On History. Indianapolis Bobbs-Merrill ,1963, p. 20. p. 94.

119- Ibid. ; p. 98.

١٢٠- انظر تفاصيل وجهة نظر كينيث في :

Kenneth Walt, "Kant, Liberalism, and War", American Political Science Review, 56, June 1962. pp. 331-340.

١٢١- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ٤٢٥، ٤٢٦.

وفرانسوا شاتيلي، أوليفر دوهميل، تاريخ الأفكار السياسية،ص ٩٥.

١٢٢ - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢/ ص ٣٧٩.

123- Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In Kant's Political Writings , ed. By Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University press, 1970. P. 139.

124 - Kant, Perpetual Peace, p. 15.

١٢٥- د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت. ص ٩٥.

١٢٦ - الكسندر هاملتون، جميس ماديسون، وجون جاي؛ الأوراق الفيدرالية، ترجمة عمران أبو حجلة، مراجعة أحمد ظاهر. عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٦. ص ٦١.

127- Kant, Perpetual Peace, p. 15.

١٢٨- اعتمدت في عرض رأي هاملتون على الورقة رقم ٩ من الأوراق الفيدرالية. انظر: الكسندر هاملتون، جميس ماديسون، وجون جاي؛ الأوراق الفيدالية، ص ٦١ وما بعدها.

١٢٩ - المرجع السابق، ص ٦٢.

١٣٠ – المرجع السابق، الموضع نفسه.

١٣١ – المرجع السابق، ص ٦٣.

132- Ronald Robertson, Globalization Social Theory and Global Culture, London, Sage Publication, 1996. p. 11.

١٣٣– بول كيركبرايد، العولة: الضغوط الخارجية، ترجمة رياض الأبرش، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٣، ص ٥٢.

134- A. W .Benn History of Modern Philosophy, London, Watts &co. 1930. p. 5.

١٣٥– انظر:

Erasmus, Desiderius. A Complaint of Peace Spurned and Rejected by the Whole World. In: Desiderius Erasmus, Works. translated by Betty Radice. Vol. 27, pp. 289-322. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

136 -Blackburn S., The Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford University Press, 1996. p. 124.

137 - Sabine, a History of Political Theory, p. 429ff.

138 - Ibid., p. 430-1.

139 - H. Kung, A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997. p. 20.

انظر أيضا:

Grotius, Hugo, The Law of War and Peace, translated by Francis W. Kelsey. New York: Bobbs-Merrill; 1925.

140-Louis L. Orlin, "Hellenistic Age" in: Academic American Encyclopedia, vol. 10, p.114.

141- ibid.

142 - E. zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy. Translated by L.R, Palmer , London, Kegan Paul, 1931 . p. 225.

143 - Pauline Kleingeld & Eric brown, "Cosmopolitanism", First published Sat Feb 23, 2002; substantive revision Fri Jun 28, 2002. Stanford Encyclopedia of Philosophy. http:// plato.stanford.edu/

144 - Encyclopédie; ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres. Ed. Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert. Vol. IV, p. 297 (Paris: Briasson, et al., 1754). quoted in: Ibid.

145 - Fougeret de Montbron, Le Cosmopolite ou le Citoyen du Monde. Ducros, Paris: 1970 [London, 1750]. p. 130. quoted in: Ibid.

146 - Rousseau, Jean-Jacques. The Social Contract and Other Later Political Writings. Ed. and translated by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.p. 158. quoted in: Ibid.

147 - Ibid.

148 - E. zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy. p. 269ff.

L.T. Hobhouse, Morals Evolution, London, Chapman and Hall, Ltd., 1908. vol. 2, p. 201-203.

١٤٩- د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة القانون والسياسة، ص ١٦٨.

١٥٠ - المرجع السابق، الموضع نفسه.

151- Kant, Perpetual Peace, p. 12.

152 - Pauline Kleingeld & Eric brown, "Cosmopolitanism", Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato.stanford.edu/

153 - Ibid.

154 - Kant, Perpetual Peace, p. 18.

155 - Ibid., p.p. 23-24.

156 - Ibid., p. 11.

157 - Ibid., p. 12f.

158 - Ibid., p. 18.

159 - Ibid., p.p. 23-24.

١٦٠– ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص ٣٦٤.

161- Kant, Perpetual Peace, p. 25.

162 - Ibid., p. 2.

163 - Ibid., p.3.

164 - Ibid., p.3.

165 - M. Thompson, Ethics, Chicago. NTC - publishing Group, 1994, P. 109.

166 - Kant, Perpetual Peace, p.4.

167 - Ibid., p. 4-5.

168 - Ibid., p. 5.

169 - Ibid., p. 6.

170 - Ibid., p. 7.

١٧١– د. عبد الوهاب جعفر، رؤية معاصرة لطبيعة التفكير الفلسفي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١، ص ١٧.

١٧٢ – جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ترجمة: وجيه البوعيني، مراجعة: انطوان الهاشم . بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٥م.

ج٢/ ص ٦٨٤، ٦٨٥.

173- Sabine, a History of Political Theory. p. 543.

١٧٤- عبد الفتاح أبو علية، إسماعيل ياغى، تاريخ أوربا الحديث. الرياض، دار المريخ،ط٣، ١٩٩٣م. ص ٢٤٢.

١٧٥ - جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ج٢/ص ٦٤٠

176- Sabine, a History of Political Theory. p. 543.

١٧٧- مقتبس عن: جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ج٢، ٦٣٩.

١٧٨ - جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ٣٥٢.

١٧٩ - مقتبس عن : المرجع السابق، ص ٤٢٢.

١٨٠ - جدير بالذكر أنه تم إعدام الملك لويس السادس عشر سنة ١٧٩٣م.

181- William Rogers Brubacker: The French revolution and the invention of citizenship in French politics and society. Volume 7 number 3-Center for European studies -Harvard University, 2004. P. 365.

182 - Ibid.

183 - H. Kung, A Global Ethics For Global Politics And Economics, p. 99.

184 -Jack Wasserman, "Citizenship" in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980 . vol. 4, p. 447.

185 - Robert A. Dahl, Democracy and Its Critics. New Haven, CT, Yale University, Press, 1989. p. 164.

186 -Ruth Lister, Citizenship: Feminist Perspectives. London, Macmillan Press Ltd., 1997. p. 67.

187 - Michael Kaufman and Haroldo Alfonso, eds., Community

Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life. London, Atlantic Highlands, NJ: Zed Books; Ottawa, on: International Development Research Centre, 1997. p. 133.

188 - Vicky Randall and Georgina Waylen, eds., Gender, Politics, and State. London; New York, Routledge, 1998. p. 5.

١٨٩- "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨"، فى : محمود شريف بسيونى، محمد السعيد الدقاق، وعبد العظيم وزير، معدون، حقوق الإنسان، ٤ مج. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨-١٩٨٩. مج ١ : الوثائق العالمية والإقليمية، ص ١٧-١٨.

وانظر أيضا ترجمة أخرى ، فى : يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان، بيروت، مؤسسة رينيه معوض، ١٩٩٩. ص ٢١٥. وقد أعاد ترجمة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ص ٣١٣-٣٢٢.

١٩٠ - درس صناعة القرار فى الجمعيات الصغيرة والبلديات والحكومات المحلية، واستنتج منها مبادئ عامّة حددها فى المستويات الستة المذكورة أعلاه. انظر: د. منصف المرزوقى،" تسقط الوطنية، عاشت المواطنية"، مجلة العصر، ٢٧-١٢-٢٠٠٤. ws/.alasr.http://www index.cfm?method=home.cat&categoryID=22

191 - William Rogers Brubacker : The French revolution and the invention of citizenship in French politics and society. Volume 7 number 3-Center for European studies -Harvard University, 2004. P. 356.

١٩٢- انظر: د. منصف المرزوقى،" تسقط الوطنية، عاشت المواطنية"، مجلة العصر، ٢٧-١٢-٢٠٠٤.

http://www.alasr.ws/
index.cfm?method=home.cat&categoryID=22

١٩٣- "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨"، فى : محمود شريف

بسيونى ، محمد السعيد الدقاق، وعبد العظيم وزير، معدون، حقوق الإنسان، ٤ مج. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨-١٩٨٩. مج ١: الوثائق العالمية والإقليمية، ص ١٧-١٨. وانظر أيضا ترجمة أخرى، في: يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان، بيروت، مؤسسة رينيه معوض، ١٩٩٩. ص ٣١٥. وقد أعاد ترجمة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ص ٣١٣-٣٢٢.

١٩٤- انظر نمطا من الإجابات على هذا السؤال عند:

Jack Barbalet, Citizenship, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 57ff.

Bryan S. Turner (ed.), Citizenship and Social Theory. London, Chapman and Hall, Ltd., 1993. p. 138ff.

195 -H. Kung, a Global Ethics For Global Politics And Economics, pp. 91-92.

المصادر والمراجع

أولا : المصادر الاجنبية:

* Erasmus, Desiderius. A Complaint of Peace Spurned and Rejected by the Whole World. In: Desiderius Erasmus, Works. Trans. Betty Radice. Vol. 27, pp. 289-322. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
* Ferguson , An Essay on the History of Civil Society, ed. Duncan Forbes, Edinburgh, 1966.
* Hobbes, Thomas. Leviathan, oxford, Basil Blackwell, 1946.
* Kant, An Idea for a Universal History.. in: Kant, On History. Indianapolis, Bobbs-Merril ,1963.
* Kant, Critique of Pure Reason, trans. N. Kemp Smith. New York: St. Martin's press, 1929.
* Kant, Immanuel, Perpetual Peace, with an Introduction by Nicholas Murray Butler. NY, Columbia University press, 1939.
* kant, On History. Indianapolis Bobbs-Merrill ,1963.
* Kant, The Metaphysical Elements of The Theory of Rights. In : Kant's Political Writings. ed. By Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University press, 1970.

* Locke, john, Social Contract, edit. Sir Ernest Barker, N.Y, Oxford University Press, 1945.
* Machiavelli, Nicola, the prince, trans. By luigi, N.Y., random house, 1950.
* Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Persian Letters. Edited by C. J. Betts. London, 1977.
* Montesquieu, Charles Louis de Secondat, The Spirit of the Laws. Translated by Thomas Nugent, with an introduction, by Franz Neumann. Hafner Library of Classics: 9.2vols. New York: Hafner Pub. Co., 1962.
* Paine, Tomas, Common Sense , ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1776.
* Paine, Tomas, Rights of Man, ed. Henry Collins, Harmondsworth, 1977.
* Rousseau, Jean Jacque. The Social Contract, trans. Maurice Cranston, New York , Penguin Book , 1968.
* Rousseau, Jean-Jacques. The Social Contract and Other Later Political Writings. Ed. and trans. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

* Academic American Louis L. Orlin, "Hellenistic Age" in: Encyclopedia, vol. 10 .
* Arendt, Hannah. The Human Condition. Charles R,

Walgreen Foundation Lectures. University of Chicago Press, 1958.

* Barbalet, Jack, Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
* Benn , W . History of Modern Philosophy, London, Watts &co. 1930.
* Blackburn S., The Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford University Press, 1996.
* Brubacker, William Rogers : The French revolution and the invention of citizenship in French politics and society. Volume 7 number 3-Center for European studies -Harvard university, 2004.
* Bryan S. Turner (ed.), Citizenship and Social Theory. London, Chapman and Hall, Ltd.,.1993.
* Cantor, Norman F., ed., Ideas and Institutions in Western Civilization. 5 vol., 2nd. New York, Macmillan, 1968. vol. 2: The Medieval World, 300-1300.
* Collin, P. H., Harrap's English Dictionary, Edinburgh,Harrap,1993.
* Dahl, Robert A., Democracy and Its Critics . New Haven, CT, Yale University, Press, 1989. p. 164. Ronald Robertson, Globalization Social Theory and Global Culture, London, Sage Publication, 1996.
* David E. Cooper, World Philosophies, Oxford, Blackwell, 1996.

* Dawn Oliver and Derek Hater, The Foundations of Citizenship. New York, Harvester Wheatsheaf,1994.
* Encyclopedia Britannica, Inc., vol. 20,15th ed.
* Feiling, Keith Grahame, A History of England from the Coming of the English to 1918. London, Macmillan Press Ltd., 1966.
* Gray, John, Enlightenment's Wake, London, Routledge, 1997.
* Grotius, Hugo. The Law of War and Peace. Trans. Francis W. Kelsey. New York: Bobbs-Merrill, 1925.
* Haakonssen , "The Structure of Hume's Political Theory", in: David Fate Norton, ed., The Cambridge Companion to Hume Cambridge, Cambridge University press, 1993.
* Hobhouse, L.T., Morals Evolution, London, Chapman and Hall, Ltd., 1908. vol. 2,
* Janoski, Thomas, Citizenship and Civil Society: A framework of Rights and Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes. Cambridge, Cambridge University press, 1998.
* Kaufman, Michael and Alfonso, Haroldo, eds., Community Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life. London, Atlantic Highlands, NJ: Zed Books; Ottawa, on: International Development Research Centre, 1997.
* Kingdom, John Henry, GOVERNMENT & POLI-

TICS IN BRITAIN, Cambridge, Polity Press, 1991.
* Kung, H., A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997.
* Lewis, Bernard, Islam and Liberal Democracy: a Historical Overview", Journal of Democracy, vol. 7, no. 2. 1996.
* Lister, Ruth, Citizenship: Feminist Perspectives. London, Macmillan Press Ltd., 1997.
* Marshall, Thomas Humphrey, Class, Citizenship and Social Development: Essays. With an introduction by Seymour Martin Lipset. Westport, CT: Greenwood Press, 1973.
* Mcnaughton, NEIL, SUCCESS IN POLITICS, John Murray (Publishers) Ltd, Second Edition 2001.
* Miller , David, ed., The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought. New York , Blackwell, 1995
* Parsons, Talcott, Politics and Social Structure. New York: Free Press, I 969.
* Randall, Vicky and Waylen, Georgina, eds., Gender, Politics, and State. London; New York, Routledge, 1998.
* Reilly, Kevin. The west and the world; A topical history of civilization, 2 vols., Harper and row 1980.
* Rosenthal, M. & Yudin, A dictionary of Philosophy,
* Sabine, a History of Political Theory, N Y, Henry

Holt & company, 1946.
* Sigler, Jay A., "Civil Right" in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol. 5.
* Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato.stanford.edu/
* Thompson, Ethics, Chicago. NTC - publishing Group, 1994,
* Walt, Kenneth, "Kant, Liberalism, and War", American Political Science Review, 56, June 1962.
* Wasserman, Jack," Citizenship" in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol. 4.
* World Book Encyclopedia. London: World Book, Inc., [n. d.], vol. 4.
* Wuthnow, Robert, Sharing the journey .New York, Free Press, 1994,
* Zeller, E., Outlines of the History of Greek Philosophy. Tr. By L.R, Palmer, London, Kegan Paul, 1931

ثالثا: المصادر المترجمة إلى العربية:

* إعلان الاستقلال الأمريكي(١٧٧٦)، في: حسين جميل، حقوق الإنسان فى الوطن العربى، سلسلة الثقافة القومية، ١ . بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.
* الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ديسمبر ١٩٤٨، فى : محمود شريف بسيونى، محمد السعيد الدقاق، وعبد العظيم وزير، معدون، حقوق الإنسان، ٤ مج. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨-١٩٨٩. مج ١ : الوثائق العالمية والإقليمية.

* أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٥.

* أنتونى جيدنز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة د.أحمد زايد ود.محمد محيى الدين، مراجعة وتقديم د.محمد الجوهرى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.

* الكسندر هاملتون، جميس ماديسون، وجون جاى؛ الأوراق الفيدالية، ترجمة عمران أبو حجلة، مراجعة أحمد ظاهر. عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

* كنت، مشروع للسلام الدائم، ترجمة د.عثمان أمين، القاهرة، الأنجلو، ١٩٥٢.

* هابرماس، الخطاب الفلسفى للحداثة، ترجمة محمد البكرى، مجلة فضاءات فلسفية، العدد١ ،١٩٩٥.

رابعا: المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

* ابن منظور، لسان العرب بيروت، دار صادر، الطبعةالأولى،بدون تاريخ.

* آلان تورين: نقد الحداثة – الحداثة المظفرة – (القسم الأول). ترجمة: صباح الجهيّم. بيروت، دار الوعى، ٢٠٠٥.

* آلان تورين، ما هى الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسى، بيروت،دار الساقى، ١٩٩٥.

* د.إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطية، مصر، دار الحكمة، ط ٢، ١٩٩٨.

* برتراند رسل،حكمة الغرب، ترجمة د.فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ج١، ١٩٨٣.

* برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢م.

* بول كيركبرايد، العولمة :الضغوط الخارجية، ترجمة،رياض الأبرش مكتبة العبيكان،الرياض، ٢٠٠٣.

* جان بيرنجيه وآخرون، موسوعة تاريخ أوربا العام، ترجمة: وجيه

البوعيني، مراجعة: انطوان الهاشم . بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٥م.
* جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ط٤ .
* جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د.محمد الجوهري وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١ ،٢٠٠١.
* د.حسن حنفي، قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر(ج٢)، بيروت، دار التنوير، ط١، ١٩٨٢.
* د.حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب،القاهرة،الدار الفنية،١٩٩١.
* روبرت م. ماكيفر، تكوين الدولة، ترجمة حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٦.
* رينيه سرو وجاك دوندت، هيجل، ترجمة جوزيف سماحة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٧٤.
* ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة علا أبو زيد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.
* د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م.
* د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة السياسة والقانون عند كنت، الكويت ، وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.
* د.عبد الفتاح أبو علية، إسماعيل ياغي، تاريخ أوربا الحديث، ط٣، الرياض: دار المريخ، ١٩٩٣م.
* د.عبد القادر العلمي، في الثقافة السياسية الجديدة، المغرب، منشورات الزمن، ط١، ٢٠٠٥.
* د.عبد الوهاب الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، لندن، دار الحكمة، بدون تاريخ.
* د. عبد الوهاب جعفر، رؤية معاصرة لطبيعة التفكير الفلسفي،

الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١.

* د.عبد الوهاب الكيالى وآخرون، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة،١٩٨٦.

* د.فتحى التريكى، الحداثة وما بعد الحداثة ، سوريا، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢.

* د.فتحى التريكى و د.رشيدة التريكى، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومى، ١٩٩٢.

* فرانسوا شاتيلى، أوليفر دوهميل، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: خليل أحمد خليل . بيروت: معهد الإنماء العربى، ١٩٨٤م.

* كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٤. له طبعة أخرى، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

* ليو شتراوس وج. كروبسى، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة د. محمود سيد أحمد، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

* د.محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المغرب، دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٠م.

* د.محمد سبيلا، ود.عبد السلام بن عبد العالى (إعداد وترجمة)، الحداثة . سلسلة: دفاتر فلسفية. المغرب، دار توبقال. ط١ . الدار البيضاء. ١٩٩٦

* د.محمد عابد الجابرى، المجتمع المدنى فى شروطه التاريخية، مجلة الوسط، العدد ٤١٥، ١٠/ ١/ ٢٠٠٠.

* د.محمد مهران و د.محمد مدين، مقدمة فى الفلسفة المعاصرة، القاهرة،دار قباء،٢٠٠٢.

* د.مراد وهبه، المعجم الفلسفى، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨.

* ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

* يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.

* د.يوسف كمال الحاج، حقوق الإنسان، بيروت، مؤسسة رينيه معوض، ١٩٩٩.

المحتوى

صدر مؤخراً في سلسلة
الفلسفة

1- للوحى معان أخرى! .... د. محمد عثمان الخشت

2- حالة ما بعد الحداثة الفلسفة والفن ...... د. بدر الدين مصطفى

3- مصادرة الفن باسم الدين والأخلاق ...... د. حسن طلب

4- قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة ..... د. حسن حماد

5- أزمة الأيديولوجيات السياسية ... د. أمين حافظ السعدني

6- الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفى ... أ. د. صلاح عثمان

هذا الكتاب يبين كيف يعد مفهوم المواطنة نقطة الارتكاز في التحول نحو الدولة الحديثة، وكيف لا يمكن السير قدما فى إعادة بناء الدولة المصرية، والجمهورية الثانية، دون تأسيس واضح للمواطنة كمفهوم وممارسة، فلا قيمة لمفهوم غير ذى علاقة بالواقع، ولا قيمة لأية أفكار تحلق خارج التاريخ!

ومع أن هناك كتابات كثيرة، تناولت مفهوم المواطنة ، فإنه لا يزال مفهوما إشكاليا تختلف حوله التحليلات الفلسفية، وتتعارض في شأنه النظريات السياسية والاجتماعية، وأغلب البحوث السابقة تجمد المفهوم وتستغرق فى التعريفات الاصطلاحية، رغم أنه مفهوم حى يتحرك فى إطار سيرورة تاريخية غير منقطعة .

ويجيب هذا الكتاب عن أسئلة بالغة الأهمية، من قبيل : كيف كانت فكرة المواطنة جزءاً من منظومة فكرية تجديدية ونظام عقلى عام يتميز به عصر الحداثة ؟ وهل يمكن قيام مجتمع مدنى بدون مواطنة؟ بل هل يمكن أن نتحدث عن مواطنة بدون ديمقراطية؟ وإلى أى حد يعد المجتمع المدنى والديمقراطية والفصل بين السلطات ثلاثية متلازمة لابد منها لتحقق المواطنة؟ وكيف تجلى هذا التلازم فى عصر التنوير؟ بل كيف نشأ قبل ذلك فى عصر العقل؟ وما أثر هذا التلازم فى التطور العام للفكر السياسى الغربى؟

الفلسفة 7



الغلاف .. طارق عبد العزيز

الثمن : ثلاثة جنيهات